سرنوشت نوآیین

اشکان نایینی

سرنوشت نوآیین

نوشته

اشکان نایینی

۱۳۹۹

Sarnevesht e Now'aein
Author: Dr. Ashkan Naeini

© 2020 Ashkan Naeini
All rights protected

ISBN: 978-3-00-065657-6
Printed in Germany

سرنوشت نوآیین
نویسنده: دکتر اشکان نایینی
چاپ اول: بهار ۱۳۹۹ — آلمان، مونیخ
شمار: ۵۰۰
شابک: ۶–۰۶۵۶۵۷–۰۰–۳–۹۷۸

همه‌ی حقوق چه در چاپ و تکثیر و نسخه‌برداری و چه در ترجمه و جز اینها برای نویسنده محفوظ است. نقل مطالب با ذکر منبع آزاد است.

تقدیم به خانواده گرامی‌ام

فهرست

پیشگفتار ۷

دفتر یکم

۱ سراندیشه ۱۴

۲ زبان پویا ۳۴

۳ سرنوشت ۵۸

۴ زمان و اندیشه ۷۸

۵ شیدایی آفرینش ۹۲

دفتر دوم

۶ سنت‌زُدایی ۱۱۱

۷ همزیستی و تمدن ۱۴۲

۸ هویت نوآیین ۱۶۸

بنام جان آفرین

پیشگفتار

در آغازِ سخن انگیزه‌ی نگارشِ این کتاب به منزله بازنمایی برخی از جزییات کتاب ’جمهوری دادپرور‘ بود. ولی با گذر زمان پیشزمینه‌های فلسفی روزبروز فزونی یافتند و دغدغه‌ی فلسفی مبحث تا کرانِ جنونی روانفرسا بر خاطر چیره شد و من در چنین وضعیتی دیگر خود را درمانده از گنجاندن همه‌ی مطالب در کالبد یک کتاب یافتم. بنابراین بسیاری از بازنمودهای روشنگر و پیشنهادهای عملی و سودمند در مقوله‌های اجتماعی و اقتصادی را به کتاب پسین وامی‌گذارم و در کتاب حاضر خود را در نهایت به عرضه نظریه ’سرنوشت‘ بسنده می‌کنم.

در اینجا لازم می‌بینم کوتاه در مورد فلسفه‌ی مطرح در این کتاب چند کلام خاطرنشان کنم تا بر خواننده با کسب پیش آشنایی از نوآوری‌های فلسفی کتاب فهم مطلب آسوده‌تر بی‌افتد.
عالم فلسفه دنیاییست بسیار شگفت‌انگیز که با طرح چندین پرسش ساده فضایی بی‌انتها از پاسخ و نظرات مختلف به جای گذاشته

است. دیدگاه من به فلسفه به عمد کمی پراگماتیک[1] و واقعگرایانه است. آنچه در مقوله فلسفه به نظرم معطوف به کاربرد مفید است آن پاره از مبحث‌ها هستند که بر زندگی روزانه و تعیین آینده‌مان در این هستیِ برشناخته در بُعدهای دنیای مادی موثر هستند. تنها امور تاثیرگذار بر هستی برای ذهن معنی دارند. اینکه ماهیت ماده چیست و از چه جنس است و آیا روحیات بر مادیات تقابل دارد یا خیر و پرسشهای همانند آن، نه بهره‌ای برای زندگی من در این گیتی دارند و نه چیزی به شناخت من از پیرامونم می‌افزایند زیرا لوژیک[2]ای که از آن پیروی می‌کنند پایبند و همخوان به تجربه‌های علنی نیست و بدین گونه بیشتر یک جدال باوری در ذهن را وانمود می‌کنند. به شخصه بر آن هستم که باره‌های این کارزار روزی با ورود علم و دسترسی به واقعیت آزمون شده و از حوزه فلسفه مانند دیگر رشته‌های علمی سرانجام بیرون رانده خواهند شد.

پس دغدغهِ فلسفی در پیش، مناقشات منِ انسان می‌باشند، هر چند در این مورد نیز به فراوان نظریه پنداشته و نوشته شده است. از دید من هر کدامی پاسخ‌ها به خود از آنِ صحت و درستی است که نمی‌توان به سادگی آن را سلب کرد و یا نادیده گرفت. فلسفه را نمی‌توان یکسره در سیر پشت سر هم چندین مکتب از ایسم[3]های مختلف چکیده کرد. اگر چه بر همه کس بدیهی است که کاربرد روزمره مستلزم به یک پاسخ یگانه است که متاسفانه پراکندگی پاسخ‌ها قاطعانه با آن ممانعت می‌کند. بنابراین شگفت‌آور نیست که

---

۱ pragmatic

۲ logic

۳ -ism

در فلسفه تحلیلی عصر جدید، دشواری حل مسئله را در خود پرسش‌ها، دقیق‌تر در زبان پرسشگر می‌جویند.

همانا در این نقطه‌ی عطف تفکر است که سراندیشه‌ی فلسفه پیش‌نهاده آغازی می‌پوید. من هم همانند فلسفه دانان تحلیلی نظر دارم که شیوه پرسش‌ها مشکل سازند و نه تنها هیچ کمکی به رهیابی مسئله نمی‌کنند بلکه بر خلاف آن گمراه‌کننده نیز هستند. ولی این از بهر کمبود زبانی و دشواری در تعریف واژه‌های بکاربرده، آنطوری که فیلسوفان تحلیلی گمان می‌برند، نیست بلکه فرم[٤] پرسش یاری به پاسخگویی نمی‌کند. رویکرد من به این مسئله اینگونه است که پرسش‌ها با بهره‌گیری تا حد میسر از پیوند موجود میان پرسش و پاسخ به گونه‌ی دیگری که راهگشای پاسخدهی باشد دگرسان شوند. اصل پرسش با شیوه پرسیدن تباین دارد. هر پرسشی می‌تواند با طرز ویژه‌ای که پیش کشیده می‌شود دامنه‌ی پاسخ‌های میسر را محدود بکند و از گرایش به پاسخ‌های ناوارد پیشگیری بکند.

برای نمونه پرسش '١+١ چند است' را می‌توان با ٢ یا ١١ و یا ١٠ پاسخ داد، چنانچه این پرسش معنی عمل به اضافه را پوشیده گذاشته است و پاسخگو را در ابهامی از تعریف عدد یک نگه می‌دارد. اگر پرسش به فرم دیگری چون 'عدد پس از یک چیست' پیش کشیده شود آنگاه پاسخ ١١ دیگر درست نمی‌باشد و اگر همان پرسش باری دیگر به 'عدد دودویی پس از ١ چیست' دگر گردد آنگاه تنها یک

---

٤ form

پاسخ زیبنده به درستی می‌ماند، عدد ۱۰.
این مثال ساده نشان می‌دهد که چندگانگی پاسخ به مبهمی هر پرسشی برمی‌گردد که پاسخجو را در گنگی معنایی و غباری نظری می‌گذارد، ذهن انسان را دعوت به دورپردازی‌هایی می‌کند که با کمترین پیوندی با واقعیتِ بسوده در پیرامون، تنها در ذهنِ آشفته‌ی وانمودین[۵] آشیان دارد.
پس با یک دگرگونی مناسب پرسش‌ها می‌توان با جلوگیری از تناقض‌های لفظی و رفع ابهام در واژگان محدوده‌ی تصورات بی‌ربط و تخیلات بی‌مورد را در پاسخدهی کاست و به این ترتیب بیش از پیش یقین به کسب پاسخی ثمربخش آورد.
در حقیقت وظیفه فلسفه را هم امروزه در همین عملکرد می‌بینم که پرسش‌های روان آشفته را به گونه‌ای دقیق و بنیادی آهخته کند که هر خرد سلیم بر حسب دانش در اختیارش بتواند به پاسخی مفید و سازنده برسد و نه در نفی و رد هر گونه پرسشی که پاسخ آن پدیدار نیست. فلسفه تاسه‌های آدمی را نادیده نمی‌گیرد بلکه روان آدمی را توانا به پاسخگویی به پرسش‌های وجودی ولی ناپیدا در علم و دانش می‌کند.
از این لحاظ نمی‌توان درآمد فلسفه را با علم مقایسه کرد، صورت مسئله‌ی فلسفه طبیعت عالَم نیست که قواعد ثابت و خودبنیاد آن در انتظار کشف و کاربرد فنی باشند. هیچ روش خاصی فلسفه نمی‌تواند ارایه دهد که بر پایه‌ای علمی استوار باشد، نه فن بلکه هنر شکوفایی اندیشیدن مطلب فلسفه است که مانند هر هنری، بی‌پروا راز و نیاز اندیشه‌ی دربندِ روان را بر همگان می‌گشاید، بدون ارایه هیچ رد

---

۵ مُلقن

شناسایی از خود.

البته اینگونه طرز دید، ناخواه منجر به این می‌شود که پاسخ هر نسلی نباید به الزام یکسان با نسل‌های پیشین باشد چنانچه دانش ما از حقیقت جزئی و شناختی رو به افزون است. بنابراین باید پذیرفت که هر اندیشه‌ای تاریخ مصرف دارد و پاسخ زمانه خود است. و یا به بیانی دیگر اندیشیدن هیچگاه به پایان نمی‌رسد.
از این رو انتظاراتی که برخی از فلسفه در ارزشیابی هنجارها و کسب گفتارهای حکیمانه یا حتی پندهای اخلاقی دارند من را همواره بهت‌زده می‌کند، حال آنکه فلسفه در اصل دستگاهی برای ارزشگذاری نیست و از این بابت کاربستی در فرآوری اندرز و عرضه نصیحت ندارد زیرا درستی یا نادرستی پرسش‌ها متن فلسفه نیست.
هر گونه ارزشگذاریی نیازمند به دستگاهی ارزیاب برای واژگان است که بر پایه آن بتوان کارآمد آنان را به بوته داوری نهاد، ولی فلسفه به معناگزینی واژگانی که بازتابنده اندیشه هستند اختصاص دارد و بار ارزشی اینگونه واژه‌ها همچون نیکی و بدی بر آن گنگ است.
مورد فلسفه خودآگاهی اندیشه از اندیشیدن بدون به میان آوردن مفهوم‌های غیبی و یا درآویختن به باورهای فراطبیعی است. این آگاهی خود را در زبان اندیشه از مغاکِ روانِ پنهان بر جهان بیرونی هویدا می‌کند.

از این سو، هر اندیشه‌ی نوآفرینی زبان خود را می‌جوید تا فضای گنگ را گویا و زمینه مفهوم‌های ناآشنا را شنوا نماید. بنا بر همین در این کتاب اختیار زبانی تام به اندیشه سپردم تا آزادانه و بدون بند و آوندی

زبان را به شکل و شمایل خود در بیاورد و با آفریدن کلمات و گزاره‌های نو دهلیز خود را ره یابد. همچنین متن را از سامان ویراستاری رها کردم تا اصالت زبانی اندیشه بهتر رونماید و تراز میان فرازا و ژرفای اندیشه در سخن نمودار بماند.

تا چه اندازه این کتاب در این کوشش کامیاب شده است را به اختیار رای خوانندگان می‌سپارم و به سهم خود پرده از اندیشه برمی‌کشم و میدان را برای کلامی برهنه از گمان پریشی خلوت می‌کنم.

اشکان نائینی، ۱۳۹۸

۱ سراندیشه

سرآمدترینِ پرسش‌ها و دلگرانی بشر که هنوز پس از سالیان سال در تاب پاسخی قانع‌کننده سایه‌ی مشغله خود را بر اندیشه هر کدام‌مان در برهه‌ای از زندگی می‌افکند و رهیافتی از این تنگنای[۶] وجودی می‌جوید، این یگانه پرسش ساده هر چند بنیادین است: انگیزه هستی چیست؟

پیش از هر چیز برآمد این پرسش خود مایه شگرف است و زیبنده پیگیریی جداگانه که چرا و از کجا چنین پرسشی نشات گرفته است و آیا این دلگرانی که به این پرسش منتهی شده است، هرگز از حقیقتی برخاسته است. تا آنجایی که من، به شخصه، از نگرشی به پیرامون خود می‌توانم بر بگیرم، این پرسش معطوف به پنداشت و انگاره‌ای ساختگی نیست بلکه برای همه کس بدون نفوذی بیگانه، خودکام از درون پیش کشیده می‌شود، پرسشی که هیچگاه محدود به دوران ویژه‌ای نبوده است و آشکارا در سیر تاریخ بشریت ذهن اندیشمندان

---

۶ Dilemma، معضل

و ژرفنگرانِ هر عصری را متداول بخود مشغول کرده است. مقام پاسخگویی به این پرسش برای معاش ذهن و روان[7] تا به آن حد حیاتی بوده است که پیشینیان از دیرباز از آمیزش هرگونه توهماتِ فراسوی هستی در احالهِ معنایی برای هستی فروگذاری نکرده‌اند و همواره لازم دانسته‌اند به هر خرجی این دلگرانی خود را بفشانند. بنابراین نمی‌توان آنرا به عنوان یک بغرنج زمانه و دغدغه عصر مدرنیتی خُرد گرفت و انگ ناروایی به آن چسباند. این دلگرانی ریشه‌ای بلندتر در طرز تفکر و ساختار فکری‌مان دارد و وجود انکارناپذیرش چهره‌ای حقیقی به آن می‌بخشد که واکاوش از آن را بسی روا می‌دارد.

از میان تمامی دیدگاه‌های گوناگون اگر از منظر دلگرانی به خاستگاه این پرسش بنگریم، توجه‌مان به زیر مزه شک و گونه‌ای ناخرسندی و شکایت همراه با پرسش جلب می‌شود. گویی روان پرسشگر می‌خواهد گلایه‌اش را نهفته در یک پرسش بانگ بزند. ولی گلایه‌دار کسی است که توقعی برآورده نشده داشته باشد و مشکوک کسی است که اعتمادش را از دست داده باشد. پس دلیل این ناخرسندی و گله را در انتظاراتی که از خودمان داریم می‌باید جست، باید در درون ساختار ذهنی و حسی بشر به جستجوی ردرایی[8] از ناخرسندی گشت.

درست آن است که ما همگی توقعاتی از خودمان داریم که به اجبار غریزی نیستند بلکه در طول زمان زیستمان بواسطه رابطه و واکنشمان با دنیای مادی در پیرامون شکل می‌گیرند. همواره در پیکار

---

۷ Mind، در زیرمتن این گفتار ذهن و روان هم‌ارز هستند.

۸ متشکل از رَد (نشان، علامت) + رای (فکر، تفکر)

به کام رساندن توقعات هستیم، دقیقتر بگویم در تلاشیم به جایگاه خودمان در این جهان معنی‌ای ببخشیم و زمان‌مان را دیری بپاییم. به مقام و ارزشی برسیم، یا کار ارزشمندی را به پیش ببریم که در نهایت رد و اثری جاودان از این بودن کوتاه مدت‌مان در این دنیا باقی بگذارد. چه کارهایی که انسان‌ها پیشه نمی‌گیرند تا نامشان نه برای همیشه بلکه شاید طولانی‌تر از زمان حیاتشان نامزد بماند.

اگر چه از هر گونه هستنده[۹] خودبهوش[۱۰] می‌توان انتظار داشت که توقعی از در جهان بودن خود داشته باشد زیرا ارزش هستی بر چنین هستنده‌ای واقف است. ما به گمان اینکه هستنده‌ای خودبهوش هستیم، غریزی می‌دانیم که زنده بودن چقدر گرانمند است و چرا به مقام هستی ارج می‌باید گذاشت. زیرا تجربه‌ی کرانمندی هستی بیواسطه ما را به پایان‌پذیری بهوشی از بودنمان روبرو می‌کند و ناخودآگاه ما را قانع می‌کند که خودبهوشی به هستیِ زودگذرِ خویشتن فرجه‌ای استثنایی و فرجمند نسبت به دیگر هستندگان است.
در این باب، شیوه زندگی و موقعیت اجتماعی‌مان کمترین تباینی در سنگین‌شماری قدر هستی‌مان ایجاد نمی‌کند. یک ثروتمند بهوش و در رفاه تام از بابت این توقع به همان اندازه مبتلا به پوچی و دلزده از زندگی می‌تواند بشود که یک کسِ گرفتار دشواری‌های روزمره، ناچار به تحمل سختی‌های زندگی و خصومت سرنوشت خود است.

---

۹ Entity, being

۱۰ Self-conscious خودبهوش، consciousness بهوشی، self-consciousness خودبهوشی، خودآگاهی

حتی اگر به فرض اینکه سراسر زندگی را در سعادت کامل و به خواست خود گذرانده باشیم، باز سرانجام در لحظه‌ی مرگبار پایانی این تردید باز بر ما رخنه می‌کند، و با خشن‌ترین گونه ممکن به ما یادآوری می‌کند که در هیچ جایی از طبیعت انگیزه بودنمان تعیین و ثبت نشده است و کُنه این توقعات بر روان خودبهوش‌مان آشکار نیست. بلکه بر وارون آن این توقعات در طول زندگی از اولین دم تا آخرین نفس فرگشتوار در واکنش با پیرامون شکل پیدا می‌کنند و هنگامی درمی‌یابیم که به انتظارات خود نرسیده ایم، در یک آن، شک بر ما وارد می‌شود و اصلیت انگیزه را زیر سوال می‌بریم و بی‌تاب از خود می‌پرسیم، برای چی؟ این تردید به چیستی آنچه که ما تصور داریم در درازای زندگی به دست می‌باید آورد و زیستِ کامران را با آن تعریف کرده‌ایم، ما را سرانجام به پرسشی وامی‌دارد که در پهلوی همگانی‌اش به چیستی انگیزه هستی می‌گسترد. به درستی وجود هستی الزام‌آور خود است و اصرار و ابرام به پاسخی به باشیدن خود دارد.

دامنه‌ی این پرسش، اگرچه به گویشِ زبانی که با آن جمله‌بندی شده است، هستی همه هستندگان را در برمی‌گیرد ولی مقصود و ابژه مورد خطاب در این پرسش، آشکارا هستی منسوب به خود بشر در جهان پیرامون است. روان پرسشگر، منِ انسان است. و چون این منِ از سرده‌ی انسان تا بحال ناتوان در برقراری پیوند ذهنی با دیگرسان هستنده‌ای جز از نوع خود بوده است، به ناچار غافل از درکی باطنی از دیگر هستندگان در تصور تنهایی به سر می‌برد. بنابراین باید بدون هیچ پیشگمانی پذیرفت که این من، روان کنجکاو و زبان پرسشگر

این دلگرانی، هیچگونه هستی دیگری را نمی‌تواند دریابد جز هستی‌ای که با توانایی‌های خویشتن آزمون‌کردنی باشد. تنها هستی‌ای که بر روان ما برداشت‌کردنی است مبنا بر جُنگی حس‌های آدمیزادِ دریابنده است که به چهره ’پدیده‘ بر روان‌مان رخسار می‌شود. روان آدمی، بنیادی به هستی خود در گمان است و تنها از راه احساس و دریافت هنایش کنش خود در محیط بیرون از روان خود می‌تواند به هستی خود بهوش آید و هستی خود را آزمون بکند. از این لحاظ بهوشی روان آدمی از خود و هستی بیرون از روان در هنایش پدیده‌ها بازتاب یافته است و جهان بهوش بر روان در جهان پدیده‌ها منتهی می‌شود.

هر پدیده‌ای در بیشماری رویه رخ می‌دهد که نمی‌توان به صراحت و قطعیت بپنداشت که همگی آنها بر روان ما بهوش هستند. هستی پدیدار زیرمجموعه‌ای از تمامی رویه‌های هر پدیده را دربرمی‌گیرد که در هر لحظه از سوی حس‌ها بر روانِ بهوش آدمی بسوده است، و به این گونه اثبات فلسفی از دریافت‌شان به روش آزمون هنایش‌های پدیده برایمان صورتپذیر است. دیگر رویه‌های نامحسوس پدیده‌ها تنها تصوری ذهنی ـ آنرا نمایشی از پدیده بنامیم ـ از هستی بیش نیستند که مانند تمامی تصورات، بیرون از دسترسی آزمون و مرهون اثباتی طبیعی، گمان پریشی روان قلمداد می‌شوند. البته نمی‌توان در این مورد از زبونی روان و خرد انسان عیبجویی کرد، این محدودیت از سرشت گنگ زدای[11] هستی پدیدار سرچشمه می‌گیرد.
بنابراین فهم و شناختی ذاتی از هستی تنها از سوی هستنده و هنایش

[11] Disambiguation

آن به پیرامونش به صورت پدیده میسر است. از میانِ، دقیقتر، از درونِ پدیده‌ها می‌توان با کمترین کژتابی در اندیشه‌ی روان به نهان هستی رخنه کرد. هر گونه گریز روان از بستر هستی پدیدار و اجازه‌ی دست‌اندازی به رویکردی گمانپردازانه[۱۲] برای دریافت و انکشاف چیزی به نام حقیقت، تکیهگاه‌های لازم برای تشخیص حقیقت از ناحقیقت را منسوخ می‌کند. در چنین شرایط گمانپردازانه ای، لوژیک نیز بی‌خاصیت و بدون کاربرد است. زمانی که گمان‌پردازی بر روان چیره شود لوژیک خصلت صوری و بی‌واسطگی خود را از دست می‌دهد و روان گمان‌پرداز خودش لوژیک مورد پسند خود را به گونه‌ای تعریف می‌کند که ردرای گمانپردازانه‌اش درست، به تاویل خردمندانه، وانمود شود.

در این صورت دیگر نمی‌توان از لوژیک انتظار حصول دانشی بیشتر از گمان‌زنی در اثبات درستی و نادرستی اندیشه داشت، زیرا برآیند گمانپردازی دارای آن ویژگی خودبسندگی از درونمایه‌ی رای نیست که لازمه هر اثبات لوژیکی است.

هر رای گمانپرداز هر چند دورافتاده و ژاژگون هم که باشد می‌تواند همواره یک لوژیک تظاهری اختیار کند و بر اساس آن سراسر کژتابی‌های روان و ناسازگاری‌های علنی رای اش را خردمندانه تلقی کند. در این موقعیت است که رای روان بر دیگران مبهم می‌شود.

بنابرهمین باید پذیرفت که پایبندی به کاربست رای در سپهر هستی پدیدار شرط بی‌چون و چرای اندیشه‌ورزی واقعگرایانه و فهمیدنی بر همه کس است.

---

[۱۲] Speculative، اگرچه معنی لفظی این واژه به درستی نظرورزانه یا نگرورزانه است ولی مفهوم کاربردی کلمه با گمانپردازی بهتر همخوانی دارد.

هستی پدیدار برخود فرپوش[۱۳] است و شَوند و شدند هر پدیده‌ای بر همه هستندگانش پدیدار است چون فضای مشمول از هستندگان تمامی انگیزه هستی را دربرمی‌گیرد. اگر اثری و اثباتی از دیگر هستی‌ای در این هستی پدیدار هویدا باشد، آن هستی خود به اجبار و ناخودآ گاه جزوی از این هستی می‌شود و مغایرتی وجودی با دیگر هستندگان نمی‌تواند داشته باشد. فرپوشیدگی هستی پدیدار مجاز اثبات فرم هستی دیگری را به روان کاوشگر نمی‌دهد. تصورات ذهنی ما هر چقدر هم که با ارزش و مفید و یا حتی عقلانی و لوژیکی باشند تا زمانی که نتوانند پیوندی علنی به هستی پدیدار برقرار بکنند، اثبات ناپذیر باقی می‌مانند.

در این راستا به مهمترین کانون سراندیشه می‌رسیم که تمامی مبحث در پیش بر افزیر[۱۴] آن تکیه می‌کند. اگر حقیقت در آنچه ما از جهان هستی درک می‌کنیم تعریف شود، بواسطه آنکه معنی‌دار بودن هر اندیشه‌ای بر حقانیت آن حکم می‌کند، آنگاه مقدم پیش می‌آورد که معنیداری با ‘قابل درک بودن’ شناسانده بشود. چیزهایی معنیدار هستند که خرد سلیم به شیوه لوژیکی درک بتواند بکند و یا به کلامی دقیقتر و روشنتر شوند و شدند آنرا بتواند خرد آدمی از خود دریابد و پیوندشان را بسگالد.

شناسه فرپوشیدگی همانا این اصل را بر هستی پدیدار اسناد می‌دهد و به آن ‘معنی’ می‌بخشد تا اثبات هر پدیده‌ای، هم اکنون یعنی آشکاری و شفافیت شوند و شدند آن، بر هر روانی هویدا باشد و

---

[۱۳] Complete ، تمامیت، فرآراسته

[۱۴] Construct

درک منطقی آن امکانپذیر بشود ــ هرچند این شناسه شرط لازم برای آشکاری شدندها است ولی شفافیت شوندها مستلزم به لازمه‌های بیشتری بر هستی پدیدار است که در بخش شیدایی آفرینش به تفصیل به آن پرداخته خواهد شدــ. تنها در یک چنین فضایی از پدیده‌ها است که ذهن آدمی از گرفتاری گمان‌پریشی رها می‌شود، به واقعیت ساماندهی می‌دهد و به پیوندها آشنایی پیدا می‌کند، یا در مجموع 'معنی' بر می‌گزیند. در این سپهر، هستی پدیدار با هستی معنیدار برابر می‌شود و اندیشه ما می‌تواند سخنی معنیدار به زبان بی‌آورد و آنچه که روان بارز می‌کند با واقعیت‌های بیرونی که بر بدن محسوس است در تطابق قرار می‌گیرد.

کارآیی این محدودیت فضای تفکر به هستی پدیدار در رابطه‌ی نامتناقض مفهوم‌ها و پدیده‌ها با یکدیگر به مراتب روشنتر می‌شود. هستی پدیدار تهی از تناقض است چرا که همه شدندها را مشمول است و هر مفهوم معنیداری در آن متناسب با دیگر مفهوم‌ها بسر می‌برد. در این حیطه‌ی تجربه سراسر مفهوم‌های معنیدار برابر و همردیف هستند و نیازی به تضمن یکی بر دیگری نیست. بدینگونه شیوه‌ی استدلال دیالکتیکی[۱۵] ناکار می‌آید و کاربردی در درک

[۱۵] Dialectic این وام واژه با ریشه یونانی که برابر با 'هنر سخنورزی' است، معنی‌های گوناگونی را تا به امروز دربرگرفته است. برداشت رایج نوزمانه برخاسته از رای هگل است که دیالکتیک را به دیده لوژیک تفکر در روندی خودجوش و فزاینده تلقی می کرد که توسط فیشته در سه‌گام شناسایی شده است: نخست استقرار برنهاد سپس بروز برابرنهاد در تضاد آن و در نهایت همنهادی برنهاد با برابرنهاد به برنهادی نو و برتر که تناقض و عیب‌های برنهاد پیشین در آن لغو شده است.

مفهوم‌ها ایفا نمی‌کند زیرا لفظ برنهاد متقابلی گنگ محسوب می‌شود.

در فضای هستی پدیدار، مفهوم هستن[۱۶] برنهادی چون هیچی در خود نگنجانده است. چون مفهوم هیچی در هستی پدیدار بیمعناست. همه چیز در هستی پدیدار هست و نشانی از هیچی در آن نمی‌توان یافت. این مفهوم تنها یک مفهوم انتزاعی و بیمعنا است که به عنوان برنهاد نمی‌تواند نقشی داشته باشد. فرایند دیالکتیکیِ مفهوم‌ها نیز می‌باید معنیدار بودن خود را به اثبات بنشاند و هنگامی این فرایند بی‌مشروط معنیدار بشمار می‌آید که همه مفهوم‌های کاربردی چه در نقش برنهاد یا برابرنهاد در آن معنی‌دار باشند.

بدرستی چگونه می‌توان بر هیچی معنی گزارد؟ کمتره دو مشخصه دریافتنی هر هستن در هستی پدیدار را معنیدار می‌کند، جا و مکانی که هستن دربرمی‌گیرد و زمانی که دیر می‌پاید. بودن برای روان بدون زمان معنی نمی‌گزیند. این به این معنی نیست که هستی بدون زمان امکان‌پذیر نیست و یا در یک زمان ثابت وجود ندارد، بلکه تنها این را می‌رساند که روان ما در هستی پدیدار تنها در گذر زمان به حالت پویا می‌تواند از بودن پدیده‌ها بهوش بشود. اگر زمان دیری نپاید و جایگاه پدیده‌ها روشن نباشد ما نمی‌توانیم از آنان آگاه بشویم و برای روان ما ناپدید یا نامعلوم باقی خواهند ماند. بنابراین بودن در هستی پدیدار همواره وابسته به زمان و جایگاه بخصوصی در این فضا است و هر پدیده‌ای در ترکیبی از زمان و مکان مشخصی که ما در ادامه به

---

[۱۶] واژه Being (Sein به آلمانی) در اینجا به 'هستن' برگردانده شده است در عوض 'بودن' که معنای لفظی کلمه است.

آن گاهجا[۱۷] می‌گوییم، تعیین و مشخص شده است. از این رو، در هستی پدیدار هر پدیده‌ای چون بودن بدون تعریف گاهجا به منظر مجموع زمان و جایگاه آن معنی ندارد و گاهجا را از خصلت‌های معرف هر پدیده‌ای در هستی پدیدار می‌توان شناخت.

پس به این صورت متوجه می‌شویم که مفهومِ متناقض با بودن، یعنی هیچی، در هستی پدیدار نمی‌تواند معنیدار باشد چون به واقع منظور از هیچی چه می‌تواند باشد، وقتی هر پدیده‌ای از جمله هیچی، کمتره دارای گاهجایی در هستی پدیدار است.
از لحاظ لفظی دو سازه جا و گاه در ترکیب گاهجا باعث می‌شوند که هستن معنی بگزینند، پس هر آنچه گاهجایی در هستی پدیدار ندارد در اصل می‌باید هیچی باشد. ولی هستی پدیدار به تمامی پدیده‌های معنیدار فرپوشیده است و هر مفهوم و پدیده‌ای بیرون از محوطه آن مفهومی بی‌معنا برای ذهن و روان بشمار می‌آید که تمامی نتیجه‌های برآمده از آن را مشکوک و باطل می‌کند.[۱۸]
از این رو، پدیده‌ی هیچی بدون گاهجایی هیچگونه معنی در روان ما نمی‌گزینند. و به درستی در عالم جهان فیزیکی هیچ فضا و نقطه‌ای را

---

[۱۷] کلمه ساختگی ’گاهجا‘ ترکیبی از ’گاه‘ + پسوند ’جا‘ بکار برده می‌شود تا از یک سوی اندیشه و دستگاه پیشنهاد شده وابسته به ماهیت واقعی و رابطه‌ی پیچیده زمان و مکان نباشد و از سوی دیگر بتوان آنرا از کلمه جایگاه متمایز نگه داشت.

[۱۸] هگل در برداشـت دیالکتیکی خود از هسـتی در نقطه آغاز فرایند ’هیچی‘ را به عنوان برابرنهاد مفهوم ’بودن ناب‘ قرار می‌دهد که در نهایت به شدن درمی‌نهد.

نمی‌توان شناخت که در آن هیچی نباشد و بدون ابعاد و زمان خالی از هر چی باشد.[۱۹]

هنگامی که همچنین مفهوم‌های برابرنهادی چون هیچی در دنیای عینی بی‌معنی هستند، تعریف اینگونه پدیده‌هایی چه لزومی می‌تواند داشته باشد، زمانی طبیعت بدون آن پدیده‌ها رخسار است. آیا این یک گره ذهنی بیش نیست؟!

طبیعت در جهان واقعی بدون تناقض برپا است، پس لزومی ندارد که در جهان ذهنی اجازه به وجود تناقض داده شود. این تناقض‌های ذهنی همگی نشانی از کمبود و کژتابی‌های مفهومی روان ما هستند که به علت ناکامی در تصور دنیای بیرونی به تناقض خورده است!

درست آن است که درایت دنیا نیازمند به تناقض نیست و دریافت جهانی بدون تناقض می‌باید بدون کاربرد تناقض‌های ذهنی نیز میسر باشد. برای درک روند تاریخی جهان می‌توان بیشه اندیشه و پاسخ به پرسش‌های روان را چنان تعریف کرد که هیچ تناقضی در آن رخسار نشود و همچنان تمامی مفاهیم معنیدار باقی بمانند. در یک چنین فضای پاسخ، کل هستی بر روان پدیدار می‌ماند و پیرنگ پدیده‌ها آشکار و بدین جهت برای روان ما مفاهیم معنی می‌گزینند. بنابراین برای رسیدن به اندیشه‌ای بی‌تناقض نخست می‌باید مفاهیم ابتدایی را به این فضای پاسخ‌های معنیدار فرا افکند. به این شیوه می‌توان با

---

[۱۹] طبق کوانتوم مکانیک در هر فضای تهی حتی در درجه حرارت صفر کلوین کمتره انرژی‌ای به نام انرژی خلا وجود دارد که هنایش آن را می‌توان در پدیده‌های گوناگونی مانند اثر کاسیمیر مشاهده کرد.

فلسفه‌ای بدون کاربرد تناقض‌های فرضی و ایده آل‌های انتزاعی جویای مفاهیم و پرسش‌های ذهنی شد.
در فلسفه‌ی پایبند به هستی پدیدار روش دیالکتیکی متروک است چنانچه نیاز دیالکتیک به یک مفهومی متناقض و برابرنهاده نمی‌تواند بدون لغو فرپوشدگی هستی پدیدار برآورده بشود و راه برای درآویختن به مفهوم‌های فرضی و انتزاعی برای کسب هم‌نهادی مسدود است و دورخیزی از واقعیت عینی میسر نیست. در این دستگاه اندیشه، تحولات بر اساس فرآیند پویایی در تکامل و برخورد دیالکتیکی بودن و هیچی به شدن انجام نمی‌گیرد. بلکه پویایی مفاهیم بخویش جزوی از خصلت و ساختار پدیده‌های بازتابنده‌شان است.
از این لحاظ، فرآیند پویای هستی پدیدار به التزام دستخوش دیالکتیک نیست و نیازی به کاربرد اینگونه تناقض‌های انتزاعی ندارد. بلکه وارون آن، هر گونه تناقض مفهومی ناکامی در معنی‌گزینی مفهوم‌ها بشمار می‌آید که خواستار بازاندیشی تازه‌ای با معنی‌گزینی درستی از آن مفهوم است. ناکارآمدی مفاهیم متناقض هرگونه گریز به تعریف‌های انتزاعی و بی‌معنا را بیهوده می‌کند و با پیشه گرفتن شیوه پیشتابانه برای رهیابی مسئله‌های ذهنی، خروج از فضای هستی پدیدار با مفاهیم معنیدار برای پاسخجویی بیمورد و زاید می‌شود.

پس پرسشِ در کانون نظر دور از هر گونه برونیابی[۲۰] افراطی و زدوده از استقرای[۲۱] معنایی منتهی به چیستی انگیزهِ بودنِ من آدمی در این

---

[۲۰] Extrapolation

[۲۱] Induction، درانگیزش

جهان است. روان من تنها از جهان آدمیزاد سرآگاه است. در این بافتار[۲۲] هستی بشر همتراز با زیست او است. چنانکه بشر تنها در طول زمان کوتاه زیستش در جهان به بودن خود واقف است و بودن و نبودن را از هم تشخیص می‌تواند بدهد. تنها در این صورت زمانی است که ما قابلیت شناخت رویدادها را داریم و می‌توانیم در مورد رویدادها بی‌اندیشیم و پرسش‌های اونتولوژی[۲۳] (هستی‌شناسی) بر ما موجه می‌شوند. یک دانه شن از هستی خود نمی‌تواند آ گاه باشد، چنانچه از تسهیلات نیازمند برای شناخت و کسب آگاهی از وجود خود محروم است. پس این پرسش هر چند که برای تمامی هستی صدق می‌کند ولی تنها برای هستومندانی پیش می‌آید که در شمار اول می‌زیند و خاستگاه آن هرآینه دغدغه شخصی انسان زنده واقف به پایان مرگبار خود است. از این رو در نهان پرسش بنیادی ما دگر می‌گرد به چرا ما می‌زییم و زیست چه انگیزه‌ای را دنبال می‌کند؟ و چرا زیستن‌مان آشکارا دایمی نیست؟ و در ادامه آن پرسش‌های جانبی مطرح می‌شوند، چون آیا زیستی و هستی یک هدف مشترکی را دنبال می‌کنند و آیا همه چیز موجود تابع یک قاعده است؟

در این میان اولین مشکلی که بر می‌آید شناخت زیستن است و شناسایی که ما از زیستن داریم. ما به زنده بودنمان آگاه هستیم تا لحظه‌ای که نمرده‌ایم چنانچه در دم مرگ تمامی آگاهی‌مان را از بودن و زیستمان در این جهان هستی پدیدار از دست می‌دهیم. در آن لحظه دیگر بودن و نبودن را از هم تشخیص نمی‌توانیم بدهیم، در این

---

۲۲ Context

۲۳ Ontology

حالت تمامی پرسش‌های والا برایمان بیمعنی می‌شوند. پس این پرسش تنها لحظه به لحظه برایمان آهخته می‌شود زیرا زمان زیستن لحظه‌ای تعریف شده است. لحظه‌ای بودن تعریف زیست پاسخ جویی هدف و علت زیستن را بسیار نهفته و پوشیده می‌کند. هر آن می‌تواند زیست پایانی نابهنگام بیابد. در چنین شرایطی هیچ قاعده و پیشگویی معناداری نمی‌توان در مورد بودن و نبودن کرد. روان ما در واقع می‌گمارد که انسان در گذشته می‌زید زیرا پس از گذر هر لحظه به زیستن‌مان اطمینان پیدا می‌کند. از میان اینگونه نگاه تحلیلی به سلسله لحظات زیست به سختی می‌توان هدفی روشن و انگیزه‌ای برای زیستن پیدا کرد جز اینکه بودن ما مبنا بر گذشت زمان، به بیانی بهتر، گذرانی[۲۴] است.

به اینگونه، تأملات پالاینده‌ی بالا این نکته‌ی بنیادی را رو می‌نماید که پیچیدگی پاسخجویی در شیوه طرح پرسش نهفته است و نه در درون خود پرسش.

باید دانست که هر پرسشی از دو نهاد ساخته شده است، ساختار صوری[۲۵] آن که شیوه‌ی جمله‌پردازی به پرسش را تنظیم می‌کند و دیگری محتوا و درونمایه‌ی آن که معنای درخواست مطرح را تعریف می‌کند. بر هر کسی سخنور به هر زبانی این واقعیت روشن است که هر درخواستی می‌تواند به شیوه‌های فراوانی به زبان آورده شود، اغلب مبهم و گمراه‌کننده ولی همچنین اگرچه به ندرت شیوا و راهگشا. گزینش شیوه مناسب در پرسش خود بخشی از پاسخجویی

---

[۲۴] Temporality

[۲۵] Formal

به محتوای درخواست بشمار می‌آید. بنابراین پاسخگویی در اصل با طرح مناسب پرسش آغاز می‌شود که بر حسب شیوه‌های ساختاری‌شان از همدیگر متمایز می‌باشند. شیوه‌های ساختاری که در این بحث بکار برده می‌شوند تنها به تغییرات دستور زبانی مقید نمی‌باشد که با اندکی پس و پیش کردن لغت‌ها و یا جایگزینی برخی از کلمه‌ها با گزاره‌های هم معنا قناعت می‌کنند. بلکه فراسوی بازی‌های زبانی شیوه‌ی ساختاری فلسفی ارایه می‌شود که دگرگونی عمیقتری از خود در ساختار پرسش به جا می‌گذارد. کارکرد اینچنین شیوه‌های فلسفی را با دگرگونی بنیادی تنها در ساختار پرسش ولی حفظ درونمایه آن، گشتار[۲۶] می‌نامیم که در صورت کاربرد مناسب می‌تواند به‌گشودن پرسش بسیار یاری نماید. هر گشتار سامانمندی[۲۷] از دستگاهی پیروی می‌کند که طرز نگاشت پاسخ‌ها میان دو پرسش را تعریف می‌کند و بر حسب آن دامنه[۲۸] پاسخ‌ها پیش‌افکنی[۲۹] می‌گردند. در زمینه مورد نظر ما که مربوط به زبان پرسشگر است، دستگاه فکری بنیادی که همواره به سبب جلوگیری از خطا تقدم دارد، دستگاه معنایی پرسش است. انتظار از دستگاه گشتار اتکا به معنی‌داری پرسش است. معنی‌دار بودن بنمایه‌ی تفکر مطرح شده است که بسیار بنیادی‌تر از درستی یا نادرستی پرسش است. جمله‌ای می‌تواند درست باشد بر مبنای قاعده ارزشگذار که ما بر آن به اجرا می‌گذاریم ولی تهی از هر گونه معنی. در این صورت درستی این

---

۲۶ Transformation

۲۷ Systematic

۲۸ Domain

۲۹ Projection

گزاره گمراه‌کننده و خطا است. بنابراین معنیداری گزاره اصل هر رای است که هر دستگاه گشتاری تابع آن باید باشد. معنیداری گزاره‌ای در زیرمتن اندیشه مطرح به این معنی است که تمامی شوند و شدندهای شایند[۳۰] در محیط و فضای هستی پدیدار اتفاق بی‌افتد. در این حالت آن گزاره از لحاظ عقلانی و حسی هنایشپذیر است و می‌توان با روش‌های عقلانی آنرا ارزیابی کرد. در ادامه به جهت حفظ معنیداری گشتار نخست دستگاه معنی‌گزار پرسشِ آهخته تجزیه می‌شود و سپس با رعایت حفظ آن دستگاه پرسش به نمای دیگری نگاشته می‌شود.

به فرض اینکه در هر لحظه فرصتی روزینه‌مان بشود تا بتوانیم بر خودمان پرسشی وارد کنیم و با این کنش نخست زنده بودنمان را نشان بگذاریم که انگیزه‌ی این لحظه را می‌زییم و سپس انگیزه زیستمان را لحظه به لحظه به پرس و جو بگزاریم. در یک چنین دنباله[۳۱] از برش‌های زمانی هنگامی مجموعه‌ی تمامی پرسش‌های متوالی معنی‌پذیر و دارای انگیزه‌ای همه کس فهم برای روان‌مان می‌شود که نشان و نقشی از نظمی گیرا رویت پذیرد و انگیزه مشترکی دنبال شود. نشان و اثر انگیزه‌ی هر لحظه در دگرگونی رویدادهای پدیدار بر روان ما مشهود هستند که در ابتدا شاید همانند ورده‌های[۳۲] تصادفی خودکامه جلوه نمایند.
ولی گرایش به سوی بروز انگیزه‌ای مشترک در هر لحظه ایجاب

---

۳۰ Possible

۳۱ Sequence

۳۲ Variable

می‌کند که دنباله لحظه‌ها با هم پیوندی داشته باشند و رویداد هر لحظه با رویدادهای دیگر لحظه‌ها در پیش و پس پیوسته باشد تا انگیزه‌ای مشخص رای‌انداز به پیش رانده شود. در غیر این صورت اگر اثرات لحظه‌ها بر رویدادهای دیگر از هم مقطعی باشد انگیزه روشن و آشکاری نمی‌تواند برآورده شود و هر لحظه از انتقال رسید خود به لحظه دیگر درمانده خواهد بود.
بنابراین نقل رسید میان لحظه‌های هر رویدادی ضروری می‌شود تا زمانی که لحظه‌ها از خود حافظه‌ای ندارند و از بازگشت به حالت و دانش پیشین خود ناتوانند. تا آنجایی که آگاهی ما از خصلت‌های زمان و ماهیت گذشت زمان بر می‌گنجد، زمان بخویش بدون حافظه است و آگاهی و دانش آن در گذر زمان و یا به بیانی دیگر در پیوند میان لحظه‌های پویا محفوظ شده است. هنایش هر لحظه، لحظه‌ی دیگری را می‌پوید و هیچ لحظه‌ای خارج از هنایش دیگر لحظه‌ها مستقل در معنی نیست. پس دستگاه معنی‌گزار پرسش تنها استوار بر هنایش میان گذرِ لحظه‌ها است که پیگیری انگیزه‌ای معنیدار را در هستی پدیدار ممکن می‌کند. به عبارتی دیگر پرسش هنگامی از آنِ معنی است که میان لحظه‌ها هنایشی انگیزه‌نمون وجود داشته باشد. حال آنکه این امر برای پرسشمان که معنیدار می‌گمانیم آشکار شد می‌توان آن را به گونه دیگری گشتار تافت.

اگر پرسش از انگیزه‌ی زیستن در هر دم خودگشتاری تحلیلی پنداشته شود آنگاه می‌توان آنرا با برنشاندن گسیختگی لحظه‌ها بدون هیچ کاست معنایی به پرسش نوآیین برنگارید که از بودنمان در آینده و از هنایش کنش‌ها در هر آن بر زیستمان در لحظه‌های پسین می‌پرسد،

به طریقی که دنباله‌ی پاسخ‌های ناپیوسته‌ی لحظه‌ای به یک پاسخ خوددار به هنایش انگیزه رویدادها بر زیستمان دگر می‌گردد. به بیانی دیگر به این پرسش که چه هنایشی تمامی رویدادها در تعیین لحظه‌های در انتظارمان، به گفتی دیگر در ’سرآیند‘مان دارند. پس دنباله انگیزه لحظه‌ها شوند یک سرگذشتی معنیدار است که هنایش تمامی رویدادها را در هستی پدیدار در برمی‌گیرد.
برآیند هنایش رویدادها را می‌توان بر حسب رابطه شان با اراده انسان‌ها به دو دسته تقسیم کرد، آن بخشی را که تصادفی یا بیرون از اختیار و دانش انسان هست ’بخت‘ می‌نامیم و دیگر بخش که ناشی از اراده‌مان یا کارکرد انسان است ’سرنوشت‘ می‌خوانیم. در اینجا باید دانست که میزان نسبت بخت و سرنوشت از سرگذشت ثابت نیست بلکه افزایش دانش آدمی در گذر زمان و آگاهی از علل پدیده‌های هستی پیوسته دسترسی به سرنوشتمان را گسترش می‌دهد و این گمان آنچنان دور از ذهن نیست که روزگاری این فرایند فرگشتوار به مساوات تمامی سرآیند با سرنوشتمان پایان بپذیرد. بنابراین کوتاه ذهنی نکردیم اگر مدعی شویم که سرگذشت ما بیشتر در سرنوشتمان انعکاس یافته است و رخدادهای اتفاقی بخت‌نگار کمترین بخش از سرگذشت زندگی را تعیین می‌کند.

به این چهره، از رشته فکرهای پی شده تشخیص می‌دهیم که انگیزه‌ی هستی ما در تعیین سرنوشت‌مان معنی می‌گزیند و انگیزه‌ی بودن بازتابیده در سرنوشت به مراتب رخشانتر بلور می‌کند. از این نگاه هستن دیگر تنها با بودن شناسا نمی‌شود بلکه برآورده کردنِ خواهدبودها هستی را نهادینه می‌کند. به دیده‌ی این بلندگاه، تمامی

پرسش‌های وجودی که در لابلای لحظه‌های سردرگم به هیچگرایی می‌انجامند هم اکنون معنیدار و شایان پاسخ می‌شوند و از سایه‌ی تار و تهی از هر انگیزه‌ی نیهیلیسم[۳۳] بر اندیشه رها می‌یابند.

چیستیِ سرنوشت و برآمدهای آن در تصمیم‌گیری و تعیین زندگیِ همگانی موضوع کل این کتاب است که در بخش‌های در پیش به آن پرداخته خواهد شد.
لیک پس از این سرگشایی مطلب باید مقر آمد که دقت کلام و گنگ‌معنایی لغت‌های کلیدی و بیشتابی[۳٤] واژه‌های مورد نیاز درمی‌باید قبل از پیشبرد مطلب چندین واژگان در زیرمتن بکاربرده در این کتاب شناسانده شوند و مقام سخن و استفاده آنان در متن بر ذهن معین شود تا پیشاپیش از بروز هر گونه ابهام ناخواسته جلوگیری شود.
ما در زمانه‌ی پس از چرخش زبانی[۳٥] به سر می‌بریم، لحظه‌ی چرخشی که مقام زبان در اندیشیدن را بازنمود و نقش تازه‌ای به کاربست زبان در فلسفه عطا کرد. از این لحظه، زبان دیگر یک آلت هنری و شاعرانه برای جلب توجه و اندیشگیری خواننده محسوب نمیشود بلکه از نقشی بنیادی در تعیین محدوده اندیشه و تفکر برخوردار است. این امر سبب می‌شود هر کسی که به مقوله اندیشیدن و فلسفه‌ورزی بطور جدی مشغول است، نخست دیدگاه خود را به زبان و نقش زبان در اندیشه‌ی خود رونما کند. بنابر همین پیش از

---

۳۳ Nihilism

۳٤ Ambiguity، ابهام، کژتابی

۳٥ Linguistic turn

ادامه مطلب در بخش پسین گذاری به منظر زبان در اندیشه‌ی آهخته خواهیم کرد.

۲
زبان پویا

اگر ساماندهی به اندیشه را به نمای هنری در نظر بگیریم آنگاه همانند رنگ که رسانه[۳۶]ی انتقال هنر نقاشی به چشمان است، زبان نیز رسانه‌ی هنر اندیشیدن به ذهن خواهد بود. از این زاویه‌ی دید، فلسفه می‌تواند همه آنچه که به زبان آورده می‌شود، بدون در نظر گرفتن فرم زبانِ بکاربرده چه به شیوه شفاهی یا نبشته، انتقال بدهد. هرچند که خود زبانِ اندیشه‌ی گسسته از دیگران، اگر بتوان آن را زبان نامید، و ساختار آن در درون هر روانی نه در هستی شنوا است و نه به خود روان هویدا.

بنابراین زبان را در ابتدا می‌باید تنها به دیده رسانه‌ای برای انتقال آگاهی فلسفی بدید که هیچ معنی ویژه‌ای از خود در برندارد و همچون باربری برای رساندن معنی‌ها عمل می‌کند. این خاصه‌ی زبان مانند هر رسانه‌ای دیگر ایجاب می‌کند که زبان میان دو همتا[۳۷]ی در

---

۳۶ Medium، مِدیوم

۳۷ Peer

برابر همدیگر دوجانبه[۳۸] آشنا و فهمیدنی[۳۹] باشد.
مفهوم‌ها در روان هر کسی از نمودهایی برخوردار هستند که با نامگذاری و واژه‌پردازی نشانگذاری شده‌اند. کاربست زبان برای رساندن مفهوم‌های درون روانِ گوینده با جایگذاری آن نشانه‌ها در ساختار کلام انجام می‌گیرد که در نهان به طور کامل یگانه بر روان خود گوینده معنی‌دار است. پس آنچه گفته می‌شود نخست باید برای روان گوینده معنی‌دار باشد تا دیگران یارای فهمیدن آن را داشته باشند. زبان معنیدار می‌تواند تنها از روان معنیدان جاری بشود.
در این میان فهم و برداشت شنونده‌ی در طرف مقابل بر گوینده‌ی زبان نخست شناسا نیست و از همین جا است که تمامی دشواری‌های زبانی آغاز می‌شوند. زیرا ضمانت انتقال درست آگاهی فلسفی از مفهوم‌ها آشکارا نیاز به زبانی معنی‌نشان دارد که بر دیگران بجز خود گوینده به همان اندازه آشنا باشد.
ژرفای این دشواری هنگامی روشن می‌شود که در نظر گرفته شود، همان رسانه‌ی زبان محاوره‌ای برای تمامی امور روزمره در گذران زندگی و رساندن مفهوم‌های دیگر در مکالمات علمی و تخصصی نیز بکار برده می‌شود و از آنجایی که هر کدام توقع‌های ویژه‌ی خود را از این تک رسانه‌ی برقراری ارتباطات دارد، زبان به شیوه‌های گوناگونی شنیده و تفسیر می‌شود.
برای نمونه جمله‌ی 'انسان هوشمند است' در واقع جمله‌ای بیمعنا است چون نه تعریفی از انسان در بردارد و نه برداشتی از هوشمند. بلکه ساختار دستوری جمله یگانه به ما می‌رساند که در این جمله

---

[۳۸] Bilateral

[۳۹] Comprehensible

صفت ’هوشمند‘ به نهاد ’انسان‘ با فعل ’است‘ برگرفته از بودن در نمود زمان حال نسبت داده شده است. به این ترتیب دستور زبانی نقش کلمه‌ها را در جمله‌بندی تعیین کرده است ولی معنی کل جمله، آنچه گوینده قصد بیان آنرا دارد، بر خودِ زبان پنهان است. در این میان واژه‌های انسان و هوشمند نمایه‌هایی به مفهوم‌هایی در روان گوینده هستند که بُعد و ژرفای آنها بر دیگران در نهان ناپیدا است. برداشت هر کسی از معنای مفهوم هوشمندی بسیار شخصی و خودپسند است. همچنین معنی نمایه‌ی انسان در هر روانی بُعدهای گوناگونی شامل می‌شود. هیچ مرجع مطمئنی برای تعیین ژرفای معنی واژه‌های هوشمند و انسان در دسترس ذهن شنونده نیست که هر همتایی بتواند برای نمایه‌برداری به آن بازآید. بنابراین آنچه که این جمله در نهایت به روان هر کداممان می‌رساند، مجموعه‌ای از نمایه‌هایی بر برداشت‌های روان خودمان از مفهوم‌ها است.

نکته‌ی به سزای دیگری که پیگیر این کمبود زبانی به عنوان رسانه‌ی ارتباطی برای دانش چشمگیر می‌شود و بر آن تاکید باید کرد، شرط معنی‌دار بودن زبان در روان گوینده به هنگام بیان است. سخنی که به روان گوینده بی‌معنا است و از روانی پریشان برمی‌آید هیچ معنایی را نمی‌رساند و سراسر پوچ و گنگ است. حتی اگر شنونده‌ای به صرف آنکه از میان نمایه‌های موجود در آن برای خود معنایی تداعی کند، ولی آن تداعی شخصی در روان شنونده پیوندی به منبع سخن ندارد و چون آن زبان چیزی را منتقل نکرده است، نارسانایی آن دال بر پوچی و یاوگی آن سخن است.
به این ترتیب فهمیدن زبان همدیگر همانند هر رسانه ارتباطی

دوجانبه‌ای مشروط به پیش تفاهم مفهوم‌های معنیدار و نمایه‌های بکاربرده از هر دو سوی است.

پس اگر بخواهیم به عنوان گوینده‌ی زبان ضامن انتقال درست اندیشه‌ای باشیم می‌باید مطمئن بشویم که دیگران جز ما نیز همان فهمی از زبان بکار برده‌مان دارند و این را با زبانی که دارای ساختاری زنده است و واژگان و معنی نمایه‌های آن با دستور و کاربست‌شان مدام در حال دگرگونی است. از این روی بروز ناامنی و بی‌دقتی در این رسانه حتمی است، زیرا زبان از خود در برابر این دگرگونی‌های طبیعی بی‌دفاع است و همواره چهره‌ای متغیر می‌گیرد.

باید در نظر داشت که صحبت کردن کسی به الزام اندیشیدن او را به ثبوت نمی‌رساند و در اصل لزومی ندارد زبان اندیشه همان زبان روزمره برای گذران‌های دیگر باشد.

عامل‌های گوناگونی چهره زبان و برداشت روان از شنفته را دگر می‌سازند، پیشرفت علم و دانش انسان موجب ورود کلمات تازه به زبان است چه ساخته از درون زبان و چه با وامگیری از زبان‌های بیگانه. تحرکات و تغییرات لفظی نیز راه خود را به زبان می‌یابند و دلیلی در تغییر زبان می‌شوند. ادبیات و زبان اداری نیز بسیار تاثیرگذار بر ساختار زبان است و نقش بسزایی در تغییر زبان ایفا می‌کند. در جوار تمامی این عامل‌های تاثیرگذار، اندیشه نیز جایگاهی ویژه برای خود دارد و هر نواندیشه‌ای چهره‌ای تازه به زبان ادا می‌کند.

هر رای و اندیشه‌ای که به کلام آورده شود یا به گونه‌ای نوشته شود اسیر زمان شده است و تنها در برهه‌ی تکلم معنی کامل و بی‌نقض دارد. با گذر زمان و لغزش مفهوم‌ها و نمایه‌های بکار برده سخنِ

گفته معنی خود را از دست می‌دهد. تا حدی که پس از چند نسل به کل گنگ و مجهول خواهد شد و فهم از آن کلامِ باقیمانده با منبع آن ناهمسان خواهد بود. کلام پیمانی شفاهی میان گوینده و شنونده در یک برهه‌ی از زمان است که با تاریخ مصرفی بسیار کوتاه تعریف خود را دربر ندارد و معنی خود را خودنشان نیست بلکه همواره استوار بر پیشدانش و برداشت‌های زمانه‌ی به سخن آمدن میان گوینده و شنونده است. بنابراین فهم مطابق با سرچشمه کلامی پس از گذر یک، دو یا چند هزار سال دیگر میسر نیست، حتی اگر کلام به زبان رانده دست‌نخورده باقی مانده باشد.

تا حال ما قابلیت درک و فهم کلامی معنیدار را توسط شنونده واکافتیم و به تاثیر زبان بر گوینده نپرداختیم. ولی از آنجایی که هر گوینده‌ای همچنین یک شنونده است پس رای و درک گوینده نیز متاثر از زبان می‌باشد. بنابراین این پرسش پیش می‌آید که خودبهوشی خودِ گوینده در نهان تا چه اندازه موقوف به زبان است؟

روان ما پیوسته در حال پردازش آگاهی و آزمون است، فرگشتی که به الزام به بیرون از ذهن شنوا نیست. تنها آن پاره از آگاهی و برداشتی که به زبان آورده شده است بر ما گشوده است.
بنابر همین واقعیت می‌توان گمان برد که تمامی تفکر و رای‌های ذهن در کالبد زبان صورت می‌گیرند و بدینگونه در دایره زبان گوینده محدود شده‌اند. این فرضیه‌ی نسبیت زبانی[۴۰] استناد و تاکید بر

[۴۰] Linguistic Relativism و یا فرضیه ساپیر و وورف Sapir-Whorf hypothesis

تفاوت‌های زبانی و تاثیر آنان بر شیوه‌ی تفکر گویندگان زبان‌ها می‌کند.
بر اساس این فرضیه، ساختار چمپردازی زبان امکانات مفهوم‌سازی از پیرامون را محدود می‌کند و یا حتی در شرایطی بعد معنایی مفهوم‌ها را تعیین می‌کند و به همین سبب نگاه هر کس به پیرامونش و جهانبینی ویژه‌ی او به زبان مادری‌ای او پیوسته است که تجربیات و تفکر و کنش‌های او را پیشداد می‌کند. اساس این فرضیه مبنی بر تاثیر التزامی زبان بر خود گوینده است که هیچکس از آن گریز نمی‌تواند بکند.[۴۱]

نخستین نکته‌ی شبهه‌انگیز در این فرضیه، استناد بی‌چون و چرا به دانستن فکر و طرز فکر کس دیگری جز خود است. رای در مغاک هر روان و ذهنی بر هستی پدیدار پنهان است. آنچه در سر هر کس می‌گذرد، در نهان بر ما به عنوان شخص سوم نامعلوم است و ما تنها به افکار و رای روان خودمان دسترسی داریم. آنچه که در مورد طرز فکر و پندار دیگر زبانان می‌گمانیم نخست یک پنداشتی بر پایه‌ی برداشت‌هایمان از رفتار و گفتارشان در هستی پدیدار است. پس برای پی بردن به هنایش زبان بر تفکر باید به تنها منبع معتبر، یعنی روان خودمان با زبان مادری اتکا کرد. اگر محدودیتی وجود داشته باشد باید در روان من و هر کسی دیگر همزبان من نیز رخسار باشد.

[۴۱] این فرضیه بر پایه‌ی پژوهش وورف در مورد زبان اهالی قوم بومی آمریکایی هوپی (Hopi) است. او می‌پنداشت که این زبان هیچ ساختار دستوری و لفظی برای بیان نمودِ زمان، به شکل گذشته و حال و آینده ندارد که البته بعدها به کوشش زبانشناس مالوتکی، Ekkehart Malotki نقض شد.

گفته می‌شود که زبان‌ها در صرف زمان در گفتار متنوع هستند و هر سخنوری بر حسب دقت و یا کم‌دقتی نمودهای بارز در زبان حس متفاوتی از گزاره و مفهوم زمان دارد. برای نمونه زبان انگلیسی از نمود زمان حال استمراری گزارشی[۴۲] با صرف ویژه فعل با نقشنمای آی اِن جی[۴۳] برخوردار است که در بسیاری از زبان‌های دیگر چون آلمانی و فارسی مشابه آن وجود ندارد. یک فارسی زبان بی‌تردید در اختیار همچین صرف فعلی‌ای از زمان در سخن خود نیست ولی آیا این کمبود صرف فعل او را به واقع ناتوان در درک و یا گفتن احساس و برداشت یک انگلیسی زبان می‌کند؟ در پاسخ باید باری دیگر به گوهر اصلی زبان به عنوان رسانه‌ی آگاهی روان روی کرد و محتوای کلام را جدا از فرم و صور زبان در نظر گرفت. یک انگلیسی‌زبان زمان استمراری حال را برای ابراز کنشی آنی به کار می‌برد. یک فارسی‌زبان شاید این شیوه صرف زمان با فعل را برای رساندن این آگاهی نداشته باشد[۴۴] ولی زبان او نیز راه‌های دیگری در اختیار او گذاشته است. چون در دایره زبانی او نیز این احساس و برداشت از زمان بیگانه نیست و تجربه شده است، زبان او برای به سخن‌آوری آن روش مناسب خود را پیدا کرده است. فارسی‌زبانان برای ابراز آنی بودن کنشی از قیدهای مناسب استفاده می‌کنند و تفاوت‌های ریز

---

[۴۲] Present Participle

[۴۳] –ing form

[۴۴] در اواخر نمود زمانی تازه‌ای در زبان فارسی روزمره معمول شده است که با دستور ساخت ’داشتن‘ به حال ساده پیش از فعل به حال ناتمام همان معنای زمانی استمراری حال را می‌رساند.

میان زمان‌های فعل را با یاری قیدهای زمانی مانند الان، حالا و اکنون در سخن‌شان نشانه‌گذاری می‌کنند. در زبان فارسی در گذشته‌ای نه چندان دور نمودهای زمانی به مراتب بیشتری برای فعل کاربرد داشته‌اند که امروزه در گذر زمان به فراموشی سپرده شده و دیگر استفاده نمی‌شوند، با وجود این می‌توان تمامی آن نمودهای زمانی را هنوز با کاربرد قیدهای مناسب به زبان آورد. پس دگرگونی‌ها در فرم جمله‌بندی زبان فارسی کاهشی به غنیت آن وارد نکرده است. جُنگ مثال‌های همانند این نشان می‌دهند که قابلیت درک یک برداشتی کافی است تا هر زبان زنده‌ای برای به سخن آوردن آن معادلی به فرمِ ویژهِ خود پیدا بکند.

پس صور هر زبانی به نیازمندی گویندگانش به ابراز برداشت و آزمون‌های رای‌شان بر می‌گردد و به اینگونه نه یارگی[۴۵] اندیشیدن بلکه محدوده‌ی آنچه تا حال از پیرامون خود برداشت و آزمون کرده‌ایم ما را سخنمند می‌کند.

اگر بومیان استرالیا برای بیان سمت و جایگاه چیزی از طول و عرض و جهتیابی جغرافیایی استفاده می‌کند و به این مناسبت روان آنان همواره آگاه به چهار سویگان است، این بر این مبنی نیست که آنان به گونه دیگری می‌اندیشند. بلکه این نشان می‌دهد که برداشت‌های دیگری از پیرامون برایشان مقدم است که به محیط زیست و آزمون‌هایشان بهتر سازگار دارد و از حافظه‌ی زبانی دیگری در بیان خود بهره می‌برند.

از سوی دیگر درنگی بر محتوای آنچه به زبان می‌آوریم نشان می‌دهد

---

[۴۵] Potential

که زبان نمایه‌هایی از همگی احساسات آشنا و برداشت‌های آزموده در بردارد ولی از خودِ اندیشه در زبان ردی شنوا نیست. این بینش روشن می‌کند که اندیشه زبانی نمی‌شناسد و در راس بروز از فرم معنیداری برخوردار نیست. بنابراین می‌توان قانع شد که از قضا اندیشه در سکوت بیرونی، سکوت اندیشه، می‌انجامد و سخن هنگامی آغاز می‌شود که اندیشیدن به پایان رسیده است و روان سگالش‌های خود را از آن اندیشه ابراز می‌تواند بکند.
از این روی تصور اینکه ما محدود به زبانمان می‌اندیشیم نمی‌تواند درست باشد بلکه بر خلاف آن اندیشیدن زمانی رخ می‌دهد که زبانمان بی‌فایده است و گنگ و ساکت شده است. در دیگر اوقات که سخن بر زبان رانده می‌شود تنها سگالش‌ها و فهم و برداشت‌هایی که به بیان درآمدنی هستند گفته می‌شوند. بنابراین محدوده زبان دایره سگالش‌های روان ما هست.
زبان یارگی روان در مبادله و لمس جهان بیرونی است که طی رشد روان همراه با آن آموخته و پرورش می‌یابد. طرز صحبت کردن و دایره لغت‌ها، لهجه‌ی تکلم و دستور زبانی برای ترتیب لغت‌ها در جمله‌سازی، همگی در اجتماع از دیگران یاد گرفته می‌شوند. زبان را ما از طریق استفاده و بازتاب صوتی خواسته‌هایمان می‌آموزیم.
هر کسی می‌تواند زبان‌های گوناگونی تا آنجایی که حافظه و توانایی ذهنی یاری می‌کند بیاموزد ولی آیا با یاد گرفتن زبانی تازه آن فرد طرز اندیشه‌ای نو یاد می‌گیرد و ناگهان به شیوه دیگری می‌اندیشد؟ واقعیت این است که در هر دایره‌ی زبانی همواره کسانی فرزانه آمده‌اند که از توانایی ویژه‌ای در اندیشیدن برخوردار بوده‌اند. بنابراین زبان سبب محدودیت اندیشیدن آدمی نیست بلکه این امر حتی بیشتر

نشان می‌دهد که اندیشه به زبان مشخصی به وجود نمی‌آید بلکه پس از وقوع آغاز به شکلگیری روان می‌کند و سپس به زبان آورده می‌شود.

بنابراین این محدودیت‌های زبانی تنها در انتقال دانش و آگاهی روان نمایان هستند و گرنه اندیشه بخود دستخوش بندِ زبان نیست و در اصل خود یکی از عنصرهای دگرگونی زبان است که با کسب و گسترش آگاهی تغییرات زبانی را بر ما تحمیل می‌کند. هر نواندیشه‌ای فضایی تازه از آ گاهی می‌گشاید که در معمول نمی‌توان به زبان آورد و نیاز به تحول و انطباق زبان دارد. اندیشه زبان را وامی‌دارد فضای زبانی یگانه‌ای برای هر آ گاهی نو بگشاید که از دیگر اندیشه‌های بیان شده جداکردنی باشد و بتوان آنرا نخست حفظ کرد و سپس با تعریف صحیح و دقیقِ فضای زبانی نو بر همگان آشکار کرد و تجربه‌ای جدید به زبان افزود. تا زمانی که زبانی خودکفا در تعریف مفهوم و گسترش همه جانبه‌ی زبانی یعنی نه تنها در واژه‌سازی بلکه در دستور، زمانبندی و گزاره‌پردازی است، محدودیتی واقعی برای اندیشه محسوب نمی‌شود و هر اندیشه‌ی روان انسان می‌تواند خود را پس از وقوع به آن زبان ابراز بکند. دشواری اساسی و محدودیت اجمالی با گذر زمان آغاز می‌شود، هنگامی که زبان تغییر می‌یابد و معنی‌ها دگرگون می‌شوند. آنگاه فهم اندیشه دشوار می‌افتد.

در این میان لوژیک کارایی چندانی ندارد و چاره‌ای برای چالش حفظ معنا در زبان نیست. لوژیک به معمول یک پاسخ قطعی، درست یا نادرست بر جمله وضع می‌کند در حالی که در فلسفه پاسخِ کمترین

پرسش‌ها را به درست یا نادرست بودن آن می‌توان چکیده کرد و به آن قانع شد. پاسخ‌های فلسفی فراسوی درست یا نادرست بودن هستند، معنیدار یا بی‌معنی بودن پرسشی و چگونه معنی‌گزینی آنرا نمی‌توان با لوژیکِ پاسخگویی که دامنه‌ی رای آن به آری و خیر ختم است پیوند داد. مشغله‌ی فلسفه نظم‌دهی به اندیشهِ پریشان و قاعده‌سازی سگالش‌های روان است.

برای من گنگ و مبهم است که چگونه می‌توان با لوژیک به اندیشه‌ای که دور از هر فرمی وقوع می‌پذیرد سامان داد؟! در گذشته، پیشفرضِ فلسفی به یارانیِ لوژیک در پاسخجویی، باور به بودن یک حقیقت، حقیقتی مطلق، بی‌زمان و در دسترس حاکم بود. این تصور از یک حقیقتِ همه‌گیر امروزه ولی بسیار ساده‌لوحانه به نظر می‌آید چنانچه ما بهوش آمده‌ایم که درونمایه‌ی حقیقت بر هستی همواره پنهان خواهد ماند و یگانه گمان‌هایی از آن به جلوه‌های گوناگون وابسته به دیدخیزمان می‌تواند بر ذهن‌مان هویدا شود. در چنین شرایطِ دسترسی به حقیقت، لوژیکِ تک پاسخ‌گذار نه تنها کارایی ندارد بلکه سبب محدودیت اندیشیدن نیز می‌شود. لوژیک به درستی زبانِ اندیشه‌ورز را لال می‌کند.

بنابراین بیشتابی و سراسیمگیِ زبان لازمه گسترش‌پذیری و پوینده بودن اندیشه است. زبانِ پویا، زبانی ایراددار ولی گستاخ است که دستخوشِ ایهام میتواند همواره چندین معنا بپذیرد. زبان مورد استقبال فلسفه می‌باید یاد بگیرد با محدودیت‌های این رسانه‌ی ناقص در رسانگی بسازد و راهنماهایی بیابد تا برداشت‌های اندیشه را دقیق به زبان آورد و منتقل بکند. این کار با شناختی درست از زبان و آشنایی با کمبودها و توانایی‌های زبان ممکن است. بنابر همین در

آغاز هر کارِ فلسفی واجب است که همراه با اندیشه، زبانِ رسانه نیز خود را تعریف و شفاف بکند.

به بیانی دیگر، زبان پویا زبانی است که یارگی بیان هر اندیشه‌ای را در بردارد. این توانایی در هر زبان پویایی برای انتقال و شناسایی اندیشه بسنده است زیرا اندیشه زبان خود را در اصل تعریف می‌کند. برخی زبان‌هایی مانند زبان آلمانی و یا لاتین را برتر و در خور فلسفه تلقی می‌کنند چون فیلسوفان برجسته و پرکاری در دیرینه بسیاری کتاب‌های سخت‌نگار و ژرف‌پرداز در محتوا به این زبان‌ها نوشته‌اند. غافل از اینکه این زبان نیست که ژرفای اندیشه را تعیین کرده است بلکه دورخیزی اندیشه‌ی این فلسفه‌دانان در پشت اندیشه‌ها بوده است که زبان آلمانی و لاتین را به شمول خود درآورده است. برای نمونه هر آلمانی زبانی می‌داند که زبان فلسفی هگل هر چند از نظر دستوری بی‌عیب است ولی زیاده‌روی‌ها و افراط در جمله‌بندی‌های درهم از زبان آلمانیِ فلسفه او زبانی مبهم و ناروان ساخته است که درک اندیشه هایش را نابایسته دشوار کرده است. چنین بازی‌های لفظی که به هیچ زبانی غریب نیست در بیان اندیشه این تلقی کاذب را اشاعه کرده است که تنها اندک زبان‌های خاصی برگزیده برای بیان اندیشه هستند و دیگر زبان‌های ساده‌تر فراخور آن نیستند. لیک همانطور که پیشدست یاد شد، اندیشه‌ی ناب زبان نمی‌شناسد و روان محتاج به زبان ویژه‌ای برای تجسم اندیشه نیست. زبان به مثابه رسانه‌ی انتقالِ آگاهی با پویایی لازم، خودکام نمایه‌های تازه‌ای برای نشانگذاری اندیشه‌ی نو می‌آفریند. بنابراین اینگونه بازی‌های لفظی هر چند کمکی در درک مطلب می‌توانند باشند ولی با درونمایه

اندیشه پیوندی ندارند و تنها چهره‌ای هنری و زیبا به لفظ اندیشه در آن زبان می‌دهند که یگانه برای همزبانان قابل لمس و احساس است. برگرداننده‌ی آن اندیشه اگر به زبان خود مسلط باشد می‌تواند به شرط آنکه اندیشه را درست فهمیده باشد، آنرا به هر زبان پویای دیگری نو بی‌اندیشد و در زبان خود آن اندیشه را تجسم بکند، به‌گونه‌ای هنری که به گوش شنوندگان آن زبانِ دیگر نیز با همان زیبایی به گوش برسد. در این زیرمتن برگرداندن اندیشه تنها با نو اندیشیدن آن در زبان دیگر انجام می‌گیرد و نه در ترجمه‌ی سطر به سطر متن از زبان اولی به زبان دوم و دیگری.

از سوی دیگر نباید تصور کرد که هر اندیشه و احساسی را می‌توان به الزام ابراز کرد. دلگرانی نیز سانی پرسش است، اگرچه بنیادی با زبان تفاوت دارد. نمی‌توان نادیده گرفت که خیلی از اکتشافات انسان اولیه هنگامی رخ داده‌اند که انسان به زبان وثیقی مسلط نبوده است. من نمی‌توانم تصور کنم که زمانی انسان آتش را مهار کرد و یا اولین فلز را از سنگ ذوب کرد و ابزار فلزی برای تزیین و استفاده روزمره ساخت، زبانِ مبادله‌ای به غنیت و گویش امروزی رواج داشته است، ولی می‌توان تلقی کرد که انسان از همان اولین لحظه که به وجود خود بهوش آمد و خود را شایانِ لفظِ انسان از جانوران جدا شناخت، به دلگرانی وجودیی که ما امروزه با پرسش‌های چون من کیستم و کجا می‌روم ابراز می‌کنیم مواجه شده است. این را می‌توان آشکارا در تمامی آداب و رسوم دین‌های طبیعی که در سراسر قوم‌های آدمی به نحوی رایج بوده‌اند یافت و از اسناد باقیمانده‌ای که امروز در دسترس ما است استخراج کرد.

پس دلگرانی یک گونه‌ی دیگری پرسش است که بی‌صدا و ساکت به زبان آورده نمی‌شود و کلام ما برای آن واژه‌ی روشن و مشخصی نمی‌شناسد. دلگرانی جنبه‌ای از انسانیت است که نمی‌توان آنرا نادیده گرفت، بلکه تعیین‌کننده و خاستگاه بسیاری از دغدغه‌های فلسفی و ذهنیِ انسان و زهابِ آشفتگیِ روان در طول گذر سالیان سال در پیشینه آدمی بوده است.

فلسفه از خود پرسشی آهخته نمی‌کند، نه در توان آن است و نه در خور آن، بلکه هنری در پاسخگویی به پرسش‌ها و دلگرانی‌های ذهن است که با جمع‌بندیی مناسب و معنیدار از پرسش‌ها، روانِ آدمی را توانا در پاسخجویی و متکلم به رساندن و بازگویی پاسخ به همگان می‌کند.

واژه پردازی

این امر هرگز با منطق همخوان نیست و به هیچگونه نمی‌توان قانع شد که پیشینیان از دانشی ویژه و شناختِ برتری بهرهمند بوده‌اند و رازی از هستی می‌دانسته‌اند که خرج معنی‌های ژرفتری در ساخت و ترکیب لغت‌ها کرده‌اند که امروزه با بازشناخت و شناسایی تازه از آنان بتوان به تعریف بدیع آن گزاره‌ها و بدین سان به آن دانش فراموش شده دست یافت. چنین دانش و برهانِ سری بر زبان روزمره و محاوره‌ای ما پوشیده نیست. تمامی شناخت ما از کلمات در تعریف آنان و برداشتی که روان‌مان برای آنان تداعی می‌کند گنجیده است و نه در ساختار ظاهری و ریشه‌ی لغت‌ها. برای نمونه هنگامی کلمه ‘عشق’ به گوشمان شنیده می‌شود بر حسب تعریفی که نمایه‌ی

عشق برای این کلمه در دایره فرهنگی فارسی‌زبانان ارایه می‌کند ما یک گونه احساسات بخصوصی را در انسان برداشت می‌کنیم، اگرچه می‌دانیم که عشق را همه کس به دلایل و عامل‌های مختلف به یک گونه حس نمی‌کند. در این میان ریشه لغت عشق که بر بیشتر فارسی‌زبانان مبهم است هیچ یاری به فهم و درک بهتر ما از این کلمه نمی‌رساند. اینکه آیا کلمه عشق از ریشه عربی[46] برای تشبیهی از گیاه پیچک است و یا ریشه اوستایی [47](پهلوی) و سانسکریت[48] دارد برای فهم منِ شنونده نقشی بازی نمی‌کند. ما حتی در حقیقت نمی‌دانیم که نیاکان‌مان چه احساسی را عشقی می‌نامیده‌اند و چگونه عشق را برداشت می‌کرده‌اند. تنها آن برداشتی که ما امروز از این کلمه داریم و احساساتی راکه با این واژه تداعی می‌دهیم، شرط و ضرورت به زبان آوردن و استفاده از این کلمه است.

بنابراین تعریف دقیق لغت‌ها به زمان استفاده و همچنین جایگاه آنان در بافتار جمله ربط دارد که خود عامل بیشتابی در فهم و سخنورزی است.

از این رو برای کاهش این بیشتابی تمامی واژه‌های کلیدی در این کتاب از جمله واژه‌ی سرنوشت تنها نام‌هایی برای نشانگذاری پدیده‌ها به معنای معمول هستند و معنای فراتری پنهان نکرده‌اند.

---

[46] گویند که آن برگرفته از عَشَقَه است و آن نباتی است که آن را لبلاب گویند چون بر درختی بپیچد آن را خشک کند. همین حالت عشق است بر هر دلی که طاری شود صاحبش را خشک و زرد کند...«غیاث‌اللغات»

[47] iška– واژه ای اوستایی به معنی خواست، خواهش و میل است که آن نیز با پایه‌ی اوستایی iš– به معنای "خواستن، میل داشتن، آرزو کردن، جستجو کردن" پیوند دارد.

[48] eš آرزو کردن، خواستن، جُستن

هرگاه که کلمه‌ای معنی ژرف دیگری تا فهم رایج در عموم پیدا بکند و یا در بافتار نویی معنی دیگری غیر از مفهوم معمول کسب بکند، در این کتاب برای پیشگیری از گمراهی خواننده پیشاپیش جداگانه تعریف می‌شود. از این لحاظ در این نوشتار لغت‌ها تهی از بارِ دانشی نامحسوس و معنایی فراگیرتر از برداشت معمولی هستند و هرگونه ریشه‌یابی لغت‌ها تنها به صرف درک تغییرات معنایی آنان در گذرای زمان آورده شده است.

دایره‌ی واژگان زبان در هر جامعه‌ای روشنگر مجموعه‌ی برداشت‌ها و رای‌های متداول در آن زمانه است. هنگامی که جامعه‌ای با پدیده‌ای نو مواجه می‌شود و محتاج به نامگذاری برای آن می‌شود، بر حسب برداشت بهنگام از آن مفهوم لغتی برای نشانگذاری آن پدیده می‌یابد. بنابراین هر لغتی بهترین شکل گویای ممکن برای نامگذاری در برهه زمان ویژه‌ای بوده است که به الزام نباید نظر و دیدگاه امروزی آن جامعه را منعکس بکند.
برای نمونه واژه‌ی سرنوشت نیز همانند بسیاری واژه‌های ترکیبی دیگر دارای معنی خاصی بوده است که در طرز ساخت کلمه بازتاب پیدا کرده است. واژه سرنوشت در زبان فارسی از دو پاره سرهم شده است، ’سر‘ و ’نوشت‘ و معنای لفظی چون آنچه بر سر آدمی نوشته شده است می‌رساند. لغت ’سر‘ از این حیث هم می‌تواند به معنی کله بدن انسان باشد و هم به معنای مجازی والا و سرور بکار رفته باشد. به هر چهره این لغت در ساختار خود یک باور کهن ایرانی‌ها را از زمانی که این لغت برای اولین بار ساخته شده است دربردارد که آینده انسان‌ها از پیش تعیین و بر سر آنها به صورت نوشته ثبت شده است.

شایان توجه است که ایرانیان از پیش به لزوم یک حافظه برای این کار آگاه بوده‌اند و می‌دانسته‌اند که هر چیزِ از پیش تعیین شده می‌باید بگونه‌ای بایگانی شود و گرنه از دست رفته و فنا خواهد بود. برای همین به احتمال زیاد به خیالشان این تصمیمات و حکم‌ها در مورد آینده می‌باید در جایی چون سر نوشته و درج می‌شده‌اند.

ولی جدا از ساختار کلمه، در فصل پیش معنای خاصی به واژه سرنوشت اختصاص داده شد، به این برگزین که مفهوم سرنوشت تمامی رویکردهای در آینده را که در اختیار و هنایش اراده انسان هستند در نظر دارد. در زبان محاوره‌ای فارسی واژه‌های دیگری چون بخت، بغوبخت[۴۹] و قسمت مترادف با سرنوشت بکار برده می‌شوند ولی در این متن این واژه‌ها با معنی‌های به کل متفاوت استفاده می‌شوند. بخت به تعریف این کتاب به باقیمانده رویکردهای آنی گفته می‌شود که در حال حاظر بیرون از اراده و اختیار آدمی هستند، ولی نه بطور طبیعی بلکه از روی ناتوانی‌های انسان امروزی که در آینده‌ای دور یا نزدیک انسان قادر به مهار و ارادت بر آنان خواهد بود.
’جَهشن‘ از مصدر جَستن واژه دیگری در فارسی میانه مترادف با بخت است که بیشتر ناظر بر جنبهِ ناگهانی و غافلگیرانه رسیدنِ سرنوشت است و شانسی بودن رویکردها را ابراز می‌کند و در این

[۴۹] مؤلف رساله پهلوی مینوی خرد دو مفهوم بخت و بَغوبخت (مقدر شده از جانب خدایان) را از هم متمایز دانسته و نوشته است : «بخت آن است که از آغاز مقدر شده است و بغوبخت آن است که پس از آن بخشند، مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، بندهای ۶ و ۷، ص ۳۹ ـ ۴۰، تهران ۱۳۵۴

نوشته واژه شانس به این منظور بکار برده می‌شود.

یکی دیگر از برجستگی‌های زبان فارسی که در این متن مورد استقبال قرار گرفته است، تمایز میان سه فعل بودن، هستن و باشیدن است که هر کدام حاوی معنایی جداگانه از یک مفهوم است. در زبان فارسی میانِ جمله‌ی ’چیزی است‘ و ’چیزی هست‘ تباین است، هر چند که در زبان محاوره‌ای این تفاوت رعایت نمی‌شود، ولی در مباحث فلسفی به ویژه در هستی‌شناسی که زمینه‌ی بحث موردِ هستی است تاکید بر این تفاوت‌های معنایی برای شفافی زبان در ابراز رای بسیار سودمند است. این نوشتار می‌کوشد از این توانایی زبان فارسی بهره ببرد.
فعلِ ’هستن‘ معنای وجود داشتن چیزی در دنیای هستی و به عبارتی معنیدار بودن در هستی پدیدار را می‌رساند. جمله‌ی ‘آن هست’ ساختاری کامل دارد و به ما می‌رساند که نهاد جمله، آن، در هستی پدیدار معنی گزیده است و بدینگونه وجود دارد. این فعل محتاج به گزاره‌ای نیست چون فعل هستن خودانه کنش و آگاهی از وضعیت نهاد را دربردارد.
بر خلاف آن، آوردن گزاره در کاربرد فعلِ ’بودن‘ ضروری است، چون این فعل از خود دارای معنایی نیست بلکه پیوندی میان نهاد و گزاره در جمله برقرار می‌کند و گزاره‌ای را به نهاد جمله بازمی‌گرداند. به این ترتیب جمله‌ی ’آن است‘ تکمیل نیست و گزاره جمله کم است. این جمله هرگز معنای آنکه نهاد ’آن‘ موجود است را در زبان فارسی نمی‌رساند، بلکه جمله‌ای ناقص است که در انتظار گزاره‌ای برای نهاد ’آن‘ ناتمام گزارده شده است.

فعلِ ’باشیدن‘ نیز در لفظ معنی بودن و ماندن در حالتی و یا تعلق داشتن به جایگاهی می‌دهد. این فعل همانند هستن به گزاره‌ای احتیاج ندارد و از خود حالتی از نهاد را بیان می‌کند. تفاوت میان فعل هستن و باشیدن در حالت و وضع وجودیِ آن نهادِ موردِ اشاره است. فعل هستن فرای هر گونه آگاهی و تنگناسازی چگونگی نهاد را بازمی‌گذارد. در حالی که فعل باشیدن هستنِ نهاد را منتهی به وضع بخصوصی از زمان و مکان می‌کند و حالت خاصی از هستن را که نهاد در آن می‌درنگد به ما می‌رساند.
بدینگونه با کاربردِ درست از این سه فعل می‌توان به راحتی و موشکافانه تمامی حالت‌هایی را که یک نهاد در هستی به سر می‌برد را بیان کرد. ولی زبان امروزی به دلایلی نامعلوم فعل بودن را در صرف زمان حال به صیغه‌های ضمیر غیر از شخص سوم بکار نمی‌بندد و برای این منظور به فعل باشیدن و هستن دست می‌برد، بطوری که ترکیبی نامنظم از سه فعل بر حسب صیغه‌ی استفاده شده رواج دارد. در این نوشتار برای جلوگیری از خودبیگانگیِ بیش از حد در کلام، صیغه‌های رایجِ فعلِ بودن بکار برده می‌شوند و در صورت امکان سوءتفاهم صیغه‌ی درست فعل نیز در ضمن یادآوری می‌شود. همچنین از آنجایی که باشیدن فعلی بنیادی رقم زده می‌شود تمامی نمودهای آن از جمله زمان حال ناتمام ــ می + بن حال ــ بکار برده می‌شوند.

این نوشتار همچنین میان سه واژه‌ی ’چالش‘ و ’سنجش‘ و ’نقد‘ فرق قایل می‌شود. هر کدام از این سه واژه با تعریف بخصوص خود جایگاه معنایی خود را در متن دارد. هر سه واژه سانی ارزشگذاری

بر مطلبی را نشانگذاری می‌کنند. تباین اساسی میان آنان ولی در دستگاه بازبرد[50]ی است که به آن اعتنا می‌شود.
نقد به شیوه‌ای داوری از یک مطلب گفته میشود که بر اساس چارچوب و بازبرد به یک دستگاهِ ارزشگذاریی، مستقل و بیرون از مطلب و بدون در نظر گرفتن شرایط و موقعیت درونی رویکردی را می‌سختند و به همین دلیل، از روی دستگاه بازبردی همواره به یک نتیجه و داوری می‌رسد. در این میان شرایط زمانی و موقعیتی که آن رویکرد در آن موضع بوده است نقشی در نتیجه‌بندی نقد ندارد، بلکه تنها همخوانی رویکرد با دستگاه انتقادی مطرح و تعیین‌کننده است.
در سنجشِ یک رویکرد ولی شرایط و زمان آن به ویژه در نظر گرفته می‌شود و دستگاه بازبردی برابر با زمانه‌ی رویکرد بکار برده می‌شود، اگرچه این دستگاه سنجش هنوز دستگاهی بیرون از دنیای رویکرد است و ملاک داوری بر حسب همخواهی رویکرد با دستگاهی تعریف شده بیرون از رویکرد است. از این روی با سنجش می‌توان نگاهی ژرفتر به رویکردهای تاریخی بخصوص هنگامی که دستگاه بازبردی دستخوش دگرگونی‌های اساسی شده است کسب کرد. کیفیت داوریِ سنجش وابسته به دقت و آگاهی است که از شرایط بیرونی رویکرد در اختیار است.
چالش بر وارونه ارزشگذاری‌های پیشین از هیچ دستگاهِ ارزشگذاری بیرونی بهره نمی‌برد، بلکه هر رویکردی را به تنش اصول خودش می‌کشاند و هر تناقض و سردرگمی در ساختار دستگاهی مطلب را برجسته و چشمگیر می‌کند. بدینسان دستگاه بازبرد در چالش بر پایه‌ی تعریف‌ها و مفهوم‌هایِ خودِ رویکرد تعیین شده‌اند و به همین

---

[50] Reference

مناسبت بی‌طرفی و بی‌جانبی که در داوریِ سنجش و نقد مشهود است در چالش غایب است.

در ادامه تفاوت شیوه‌های گوناگون ارزشگذاری برای نمونه در تحلیل پاره‌ای از متن کتاب مقدس[۵۱] نشان داده می‌شود. در این روایت

---

[۵۱] *انجیل، کتاب اول، پیدایش، باب سوم:*

۱ و مار از همهٔ جانوران دشت که خداوند سرور ساخته بود، زیرک تر بود و به زن گفت: «آیا خداوند براستی گفته است که از همهٔ درختان پردیس مخورید؟» ۲ زن به مار پاسخ داد: «از میوهٔ درختان پردیس می‌خوریم، ۳ اگرچه از میوه درختی که در وسط پردیس است، خدا به ما گفت از آن مخورید و آن را لمس مکنید، تا مبادا بمیرید.» ۴ مار ولی به زن گفت: « به هیچ مرگی نخواهید مُرد، ۵ بلکه خداوند می‌داند در روزی که از آن بخورید، چشمانتان گشوده میشود و هم مانند خداوند خواهید بود، دانا به نیکی و بدی.» ۶ چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و هم به دیده خوشنما و دلپذیر، پس از میوه‌اش گرفت و بخورد و به شوهر خود نیز داد که او خورد. ۷ آنگاه چشمان هر دو شان گشوده شد و به برهنگی خود پی بردند، برگ‌های انجیر به هم دوخته و پیشبند برای خویشتن ساختند. ۸ و پس آوای خداوند سرور را شنیدند که هنگام وزیدن نسیم پسین در پردیس می‌چمید، آدم و زن او خود را در میان درختان پردیس از سیمای خداوند سرور پنهان کردند. ۹ و خداوند سرور آدم را فراخواند و گفت: «کجا هستی؟« ۱۰ که گفت: « آوایت را در پردیس شنیدم، ترسیدم، زیرا که برهنه هستم. پس خود را پنهان کردم.» ۱۱ گفت: «کی بر تو رو کرد که برهنه هستی؟ مگر از آن درختی خوردی که تو را فرمودم از آن مخور؟» ۱۲ پس آدم گفت: « زنی که به همنشینی ام دادی، از درخت به من داد و من خوردم.» ۱۳ پس خداوند سرور به زن گفت: «چرا این کار را کردی؟» زن پاسخ داد: «مار مرا فریباند که من خوردم.» ۱۴ پس خداوند سرور به مار گفت: «چون چنین کردی، نفرین باش در میان همه جانوران و درندگان دشت! سینه مال خواهی رفت و خاک خواهی خورد تمامی روزهای عمرت. ۱۵ و من دشمنی میان تو و زن، و میان تخم تو و تخم او میگذارم؛ او سرت را خواهد کوبید و تو پاشنه او را خواهی گزید.» ۱۶ به زن نیز گفت: «من گرفتاری تو را هنگام بارداری بسیار خواهم کرد؛ تو با درد فرزندان خواهی زایید و دلبستگی تو به مردت خواهد بود و او بر تو

مشهور دینی پیشامد بیرون راندن آدم و حوا، اولین انسان‌ها، از پردیس بازنمود می‌شود. نخست نگاهی ارزشگذار در نقد این متن به این پیشامد می‌اندازیم و دستگاه ارزشگذاریِ امروزی را در راس داوری می‌نهیم و مشخص می‌کنیم که آیا این تصمیم خداوند در ازاء کار خطای آدم و حوا عادلانه بوده است و آیا حکم تبعید ابدی انسان و تمامی زادگان آنان برای خوردن یک سیب و گوش ندادن و گول خوردن توجیه‌پذیر است؟!

در این صورت دستگاه ارزشگذاری ما برداشت امروزی ما از حق و حقوق انسانی و برآمد مجازات در برابر خلافکاری خواهد بود و ما پای حقوق بشر و استانداردهای امروزی را بازبرد نقدمان می‌گمانیم. از سوی دیگر می‌توان به این پیشامد دیدی تاریخی داشت و خود را در زمان رخداد قرار داد. آنگاه دستگاهِ ارزشمندیِ دیگری به کارِ

حاکم خواهد بود.» ۱۷ ولی به آدم گفت: «چون که سخن همسرت را گوش دادی و از آن درختی خوردی که به تو فرموده بودم از آن مخور، بابت تو زمین نفرین شد، تو تمامی روزهای عمرت از آن با رنج خواهی خورد. ۱۸ خار و گلخار برایت خواهد رویانید و سبزه‌های دشت را خواهی خورد، ۱۹ به عرق رخسارت نان خواهی خورد تا زمانی که به خاک بازآیی، که از آن گرفته شدی زیرا تو خاکستر هستی و به خاکستر بر خواهی گشت.» ۲۰ پس آدم نام همسر خود را حوا نهاد، زیرا که او مادر سراسر زندگان است. ۲۱ و خداوند سرور رخت‌ها برای آدم و زنش از پوست بساخت و ایشان را پوشانید. ۲۲ او گفت: «ببین، آدم مانند یکی از ما دانا به نیکی و بدی شده است، اینک مبادا دست اش را دراز کند و از درخت هستی نیز گرفته و بخورَد و جاودانه زنده بماند.» ۲۳ پس خداوند سرور، او را از باغ عدن روانه کرد تا بر زمینی که از آن گرفته شده بود، کار کُند. ۲۴ و آدم را بیرون راند و کِروبیان و شمشیر آتشین و همچنین جنبنده را در آستانهٔ باغ عدن گماشت تا راه به درخت هستی نگهبانی شود.

سنجش می‌آید و دیگر سخن از حقوق بشر که دستاوردی امروزی است نمی‌توان زد. از آنجایی که پیمانِ شکسته میان بشر و آفریدگارش بوده است، می‌باید این نکته را در نظر گرفت و مطمئن شد که شکست پیمان الهی در آن دوره زمان چه مجازاتی داشته است. در سنجش این پیشامد می‌باید تمامی دستگاه ارزشیابی را به آن زمان منتقل کرد و از دیدِ نقدگری در آن زمان به پیشامد نظر انداخت.
رویکردِ چالش به این پیشامد ولی اساسی متفاوت است. در چالش دیگر دستگاه ارزشگذاریی در دسترس نیست و لوژیک پیشامد و منطق واکنش‌ها روند پیشامد را به چالش می‌کشاند. در متن آمده است که آدم و حوا دو موجود چشم بسته بوده‌اند که مفهوم خوب و بد برایشان بیمعنی و ناآشنا بوده است. از این رو آنان نمی‌دانسته‌اند که گوش ندادن به حرف خداوند کاری بد و گناه است. تازه پس از خوردن سیب چشمان آنان باز می‌شود و نه تنها به برهنگی بلکه به اشتباه خود پی می‌برند. پس چگونه می‌توان از آنان انتظار داشت که به فرمان خداوندشان گوش بدهند زمانی که آنان موجودی بی‌اراده بودند و توان تصمیمگیری نداشتند. ولی روایت داستان نشان می‌دهد که آنان به انتخاب خود به این عمل دست زدند و بنابراین دارای اراده‌ی شخصی بوده‌اند. در اینجاست که منطق داستان در زیر چالش می‌لغزد و داستان بیمعنی و ناعقلانه به نظر می‌آید، زیرا توانایی انتخاب آدم و حوا پیش از پیشامد مبهم است و انتظار کاری از کسی که آشکارا در توانش نیست و مجازات او پس از نقص آن با تعریفِ روایت از عدالتِ ایزدی ناسازگار است.

در اینجا باید گفت که هرچند چالش با در نظر گرفتن شرایط رویکرد

و بدون تحمیل دستگاه ارزشگذاریی نخست منصفانه‌تر از نقد و سنجش به نظر می‌آید، ولی باید یادآوری کرد که از قضا این شناسهِ درونگریِ چالش آنرا ناتوان در داوری می‌کند. چالشِ مطلبی تنها بی‌تناقض بودن و منطقی بودن آن را هویدا می‌کند. درستی یا نادرستی مطلب خارج از توانایی چالش است زیرا درستی و نادرستی واژه‌هایی نسبی هستند که محتاج به یک بازبردی برای قیاس هستند. برای همین در فلسفه که به عمد بازبردی مناسب و مورد اعتمادی در اختیار ندارد تنها راهِ ارزشگذاریِ میسر به چالش نشاندن مفاهیم می‌ماند تا کمترین ولی بنیادی‌ترین ارزیابی بر مغلطه‌های فلسفی بتوان وارد کرد.

۳ سرنوشت

در اتمامِ زمینه‌یابیِ بخشِ سراندیشه سهی[۵۲] آمد که پرسش از انگیزهِ هستیِ آدمی با اختیاراتِ او بر سرآمدش در پاسخ همپوشی می‌کند و این پرسش از دیدگاه فلسفی از روی تعیین سرنوشت معنی می‌گزیند. حال در این بخش در جستارِ پاسخی معنیدار بررسی می‌کنیم که چگونه هستنده‌ای خردمند می‌تواند به انگیزه هستیِ خود بر مبنای خردورزی بهوش آید.

در این میان، ارزش و اهمیتِ فرایند معنیگزینی در گشتارِ پیش نهاده به طور واضح جلوه‌گر می‌شود. در فضای معنیدار که در آن سراسرِ پاسخ‌ها بر هر ذهنی آشکار هست و تمامی هنایش‌های هر پدیده‌ای بر روان پدیدار است، پاسخدهی به هر پرسشِ معنیداری کاری ساده

---

[۵۲] برگرفته از فعل سَهستن به معنای درست و نیک به نظر آمدن. در این متن در ترکیب با فعل آمدن و شدن به معنای به ثبوت فلسفی رساندن مطلبی بکار برده می‌شود تا تباین مناسب میان اثبات لوژیکی در علم ریاضی و تایید خردمندانه در فلسفه ایجاد شود.

و دریافتنی[۵۳] می‌نماید. در این شرایط هیچ پاسخی خواستار به کشف و پی‌بری به علتی مجهول و رابطه‌ای پوشیده بر روان نیست، بلکه تنها کاری که پیشه باید گرفت روبرویی بی‌پرده با پاسخ و واقع آمدن بر واقعیت آن است. می‌باید به هنایش‌های پدیدهِ سرنوشت که در هستی پدیدار یکسره هویدا هست به درستی متقاعد شد و دریافت که انسان چگونه و تا چه اندازه بر سرنوشت خود مختار است.

بخت انسان همواره دستخوش هنایش پدیده‌ها است و با همکنش در فضای کلان هستی پدیدار سرشته می‌شود. بنابراین بدون مبالغه باید پذیرفت که بسیاری و بخش عمده‌ای از این هنایش‌ها هنوز بیرون از دامنه‌ی اختیار ما است، اگر چه علت وقوع و عواقب بیشترِ این هنایش‌ها بر ما آشنا هست، ولی محدودیت‌های تواناییِ ما اختیارِ تام بر هنایش تمامی پدیده‌ها را هنوز مسدود کرده است.
محدودیت‌های کنونی و عواقب آن را میتوان به سه سان هنایش جمعبندی کرد که در ادامه‌ی گفتار برای شناسایی بهتر و درک بیشتر از پدیده سرنوشت با رجوع به سه نمونه پیشآمد به آن پرداخته می‌شود.

نخستین پیشامد مورد نظر یک حادثه ناگوار است. تصور کنید که در یک سانحه‌ی مرگبارِ هوایی به دلیل مشکلِ فنی مسافرانِ پرواز بی‌اختیار، دستکم از دید خودشان بیگناه، دستخوش بخت‌شان می‌شوند و جان خود را از دست می‌دهند. سرنوشت برای این

---

[۵۳] Trivial، از لاتین با معنی لفظی ’عادی و معمولی‘ که به وصف شرایطی گفته می‌شود که برای هر کسی آسان فهم و بدیهی گماشته شود.

قربانیانِ صدمه دیده چه معنی می‌تواند بدهد وقتی به شخصه هیچ اختیاری در سرآمد خود نداشته‌اند؟! همانند این گونه حوادث پیشبینی نشده می‌تواند هر لحظه برای هر کسی پیش بیآید، حوادثی که شخصِ آسیب دیده خود در عاقبتِ آن ناتوان و بی‌تقصیر است و در وقوع پیشآمد آشکارا کسان دیگری جز او مقصر هستند، البته به این پیشگمان که بدون گناه کسی این حادثه‌ها نمی‌توانسته رخ بدهد. بنابراین چگونه می‌توان در نمای چنین وقایعی پذیرفت که هر کسی هنوز بر سرآمد خود مختار هست؟ این مثال یکسره موردی را به نمایش می‌گذارد که سراسرِ سرنوشتِ شخصی در تاثیر عملکردِ دیگران قرار دارد. و به درستی نشان می‌دهد که سخن از اختیار انفرادی بر سرآمد خود بسیار مشکل‌ساز است، زیرا هنایشِ کنش ما تنها بر سرنوشتِ خودمان بر نمی‌گردد، بلکه همواره به سرنوشت بسیاری دیگر در پیرامون‌مان نیز دامن می‌زند و بدون در نظر گرفتن این هنایش جانبیِ عملکردمان بر سرنوشت دیگران و همچنین در واکنش آن، هنایش عملکرد دیگران بر سرنوشت ما، سخن از سرنوشت هر چند معنی‌دار ولی بی‌ثمر است. بنابراین تنها سرنوشتی که در یک انبوه کارآمد دارد سرنوشت گروهی هموندان آن گروه است. برگشته به مثال سانحه هوایی پیش کشیده، کم‌توجه‌ای و بی‌کفایتی کارشناسان فنی در تعمیر و نگهداری این هواپیما باعث سقوط آن و در نهایت صدمه دیدنِ مسافران بیگناه شده است. آنان با تصمیمات فاجعه‌آورِ شخصی‌شان و با کارکرد سهل‌انگارِ خود، نه تنها سرنوشت خود، بلکه سرنوشت دیگران را نیز زیرِ پوشش سرنوشتِ خود آوره‌اند و بدینگونه سرنوشت گروهی خود و دیگران را در مجموع تعیین کرده‌اند.

دور از مبالغه بدیهی است که در جهان امروزی که جامعه‌های پرشمار دارای بافتارِ به مراتب درهم‌تنیده‌تری هستند هنایش رویدادهایی که اراده گروهی بر سرنوشت تک‌تک انسان‌ها می‌گذارد سنگینی می‌کند. در نگاه اول[٥٤] هر کسی در سرنوشت خود به مثابه یک آدم بهوش و از آنِ اراده نقش دارد و این هنایش ملموس و درک‌کردنی است، ولی دامنه‌ی اثر این اراده در یک جامعهِ مردمیِ امروزی که تمامی هموندان آن سهیم در تعیینِ رخدادهای جامعه هستند کمرنگ است. در یک چنین انبوهِ سامان‌دیده‌ای از انسان‌ها سرنوشت گروهی بر سرنوشت شخصی غلبه می‌کند و بیشترین اثر را بر سرنوشت تک‌تک هموندان جامعه دارد. پس از این رو می‌توان سهی آمد که سرنوشت گروهی جامعه بهتر معنی می‌گزیند و روشن است که این سرنوشت گروهی در پیوندِ سرنوشت‌ها با همدیگر معین می‌شود و سرنوشتِ هر کس به تنهایی وابسته به کنشِ هموندان در پیرامون و زمانه است.
این رابطه‌ی سرنوشت شخصی با سرنوشت گروهی را می‌توان با رابطه نقطه با خط و مساحت تشبیه کرد. یک نقطه وجود دارد ولی قابل اندازه‌گیری نیست چون فاقد هر ابعادی است. بُعدهای نقطه در سلسله‌ای از آنان در یک ردیف به مثابه یک خط آشکار می‌شود. بدون نقطه خطی نمی‌توان ترسیم کرد، همانطور که بدون خط سطحی نمی‌توان تصور کرد که چیزی جز مجموعه‌ای از خط‌های موازی با یکدیگر نیست. اختیارات فردی هر کس بر سرنوشتش در یک انبوه همچون یک نقطه وجود دارد ولی وجود آن هنگامی موثر می‌شود که اختیارات گروهی افراد بر سرنوشتِ مشترک‌شان به تماشا

[٥٤] Prima facie

گزارده شود. و از روی همین برداشت می‌توان گفت که سرنوشتِ انسانیت هنگامی هویدا می‌شود که اختیارات تمامی انسان‌ها بر سرنوشت‌شان مورد نظر قرار بگیرد، مشابهتی که برای اراده نیز صدق می‌کند. شاید سخن از اراده در موردِ یک کس سخنی گنگ باشد، ولی درستی ارادهِ شخصی در اراده گروهیِ اجتماع در تعیین سرنوشت گروهی‌شان بلور می‌شود.

بنابراین نباید شگفت‌زده شد که هر گونه تمرکز و پافشاری بر تعریف سرنوشت‌ای یگانه فردی به پوچی منتهی می‌شود و دامنه هنایش‌های پدیدار و سرنوشت‌سازِ آن با اینکه در وجود آن شکی نیست، ولی پوچمانند ناچیز بهوش می‌آید. آنچه چهره‌ای واقعی و موثر دارد و نقش آنرا در سرنوشت تک‌تک انسان‌ها می‌توان لمس کرد، اختیار انبوه بر سرنوشتِ گروهیِ خود است. به عبارتی دیگر سرنوشت شخصی ما با نقشی که در تعیین سرنوشت اجتماعی داریم رونما می‌شود. پس انگیزهِ هستی انسان در نقش او در تعیین سرنوشتِ فراگیر معنی می‌نماید. انگیزه‌ی زیست برای انسانِ بهوش به هستیِ خود، تعیین سرنوشت خویش و پیرامونیان در گروه است.
انسان، هستنده‌ای برخوردار از اراده‌ای خودگردان در تعیین سرنوشت خویش است که با هر عزم‌آوری به کنشی پدیدار، اختیار خود را بر سرنوشتِ خود و دیگران تایید می‌کند.
از سوی دیگر نگاهی وارونه اینبار از دریچه‌ی انگیزه هستی به این بستگی دوسویه نشان می‌دهد که انگیزه هستی بشریت تنها با اراده و اختیارمان در سرآمد گروهی معین می‌شود. هر هستنده‌ای به انگیزه هستی خود با هنایشی که هر آن در گذر زمان تسهیم می‌کند، معنی

می‌بخشد. کسی که به اختیار و دیس‌دهی در تعیین سرنوشت اراده نکند، در هستی پدیدار و شکل‌گیری سرنوشت گزینشی ندارد و بدین ترتیب باش و نباش او در هستی بیهوده خواهد بود. در چنین صورت، سخن از تهی شدن هستی از انگیزه و خلای معنایی برده می‌شود که همگی نمودهایی از ناتوانی انسان در به جا آوردن اراده است.

از آن گذشته، گذر از سرنوشت شخصی به سرنوشتی گروهی نقش زمان بر سرنوشت انسان را دگرگون می‌کند. باید گفت که بازه[۵۵]ی زمانی هنایش گروه بر سرنوشت یکایک انسان‌ها بلندتر از طول حیات‌شان است، چون سرگذشت هر انسانی پیش از زاد او آغاز می‌شود. هر کس ناخواسته و به ناچار در تاریخی از رشته سرنوشتی چشم می‌گشاید که از پیش به صرف اراده و اختیارات دیگران سرشته شده است. حال این سرنوشت پیشکش شده می‌تواند از سوی والدین او و یا از سوی جمعِ هموندان جامعه‌ای که در آن زاده شده است تعیین شده باشد. به هر صورت چون ما به هیچی وارد نمی‌شویم، همواره اولین گام‌های خود را در سرنوشتی با پیشزمینه بر می‌داریم. آنچه را که دیگران تاریخچه می‌نامند در نگاهی ژرفتر چیزی جز پیش پرداخته‌ای از سرنوشت در آغاز هستی‌مان نیست. آنچه از گذر تاریخ برای ما امروز در حال هویدا است، شرایطی است که ما در آن به زیست خود چشم می‌گشاییم. هر نوزادی که امروز زاده می‌شود در ادامه‌ی سرنوشت پیشینیان خود گام به دنیا می‌گذارد و برآمد تصمیمات سرنوشت‌ساز آنان و سرگذشت‌شان را به ارث می‌برد.

---

[۵۵] Interval

گذشته، پیش پرداختی برای سرنوشت هر کسی می‌باشد. هرچند داده‌های پیش‌پرداخت‌های پیشینیان به جبرِ زمان از حیطه اختیارات ما بیرون است، ولی هیچ مانعی از اراده در دگرگونی آن جلوگیری نمی‌کند. چنانچه هر کسی سیر سرنوشت و مسیر زندگی خود را به تنهایی تعیین می‌کند، هر نسلی اختیار در تعیین سرنوشت خود دارد و به اراده خود می‌باید سرنوشت خود را رقم بزند و به هستی‌اش انگیزه بدهد.

دومین نمونه، یک رخداد طبیعی، پیشامد زمین لرزه است. زمین لرزه‌ی شدید همواره از دیرباز با تکانه‌ای ناگهانی به سرنوشت آسیب‌دیدگان و قربانیان خود ذهن آدمی را به چالش می‌کشیده است.[۵۶] برخلاف مثال یادبرده در پیش، در این مورد حال با گونه‌ای پیشامدهای سرنوشت‌ساز روبرو هستیم که به تام بیرون از دامنه‌ی اختیار و اراده گروهی آدمی است و عامل آن طبیعت بیرونی در پیرامون آدمی است و نه خود آدمی. از آنجایی که تاثیر اینگونه پیشامدها بر سرنوشت بسیار گسترده و به وجهی اتفاقی و ناگهانی به نظر می‌آید، روا است به دامنه‌ی هنایش اراده و اختیار ما بر عامل و علت آنها و همچنین قلمروی تاثیر آنان بر سرنوشت پرداخته شود. اینگونه پیشامدها بیواسطه به ما یادآوری می‌کنند که دانش ما از اسرار

---

[۵۶] برای نمونه می‌توان از بومهن بزرگ لیسبون در سال ۱۷۵۵ میلادی یاد کرد که پایتخت پرتغال را در روز تعطیلی عید مقدسان ویران کرد و بیش از ۶۰۰۰۰ کشته به جا گذاشت. این بومهن باری دیگر موجب از سرگیری جدی بحث فلسفی و مذهبی تئودیسه و مسئله‌ی شر میان صاحب نظران زمانه شد که چه آفریدگار تعالی می‌تواند به چنین فاجعه ای بر سر پیروان سرسخت خود رضایت بدهد.

آفرینش و راز هستی تکمیل نیست و هنوز هر یکتن ما، به عنوان یک شخص خودایستا، سرنوشتی در پی زندگی خود در این هستی دارد که به تمامی در اختیار و پیروی اراده او نیست. در این جهانِ حقیقیِ بیرون از روان ما می‌توانند حتی بهترین نقشه‌ها و استادانه‌ترین برنامه‌گذاری‌ها به سادگی شکست بخورند، و سلسله پیشامدهایی پیشبینی نشدنی و خودگردان سبب ناکامی نقشه‌هایمان بشوند، بدون آنکه در شکست آنان ما تقصیری به گردن داشته باشیم.
بنابراین مایه شگفت نیست که این شکست‌های پیاپی آنچنان تاثیر ژرفی بر منش ما گذاشته‌اند که برخی در مورد اختیار ما در تعیین آینده‌مان به تردید افتاده‌اند، انگاری که رفع فاجعه‌های ناگهانی انجام شدنی نیست و دستی نامرعی بر بخت زندگی متصدی است و همه چی از پیش واگذار شده است. ناگفته روشن است که دست نامرعی در این میان تابع قواعد دیگری، قواعدی عقلگریز است که با خرافات و هذیانات تغذیه می‌شود. و تنها ترفندی که برای ما باقی می‌ماند، قربانی کردن و نذر بستن و دخیل گره زدن و همانند آن، همگی نشانه‌هایی از این غفلت منشی هستند، نمادی از پذیرش جبری بودن گذر حوادث برای آدمیزاد و تسلیم عقلانیت در برابر خرافات، چیرگی دنیای نامرعی بر دنیای مرعی.
اینگونه برداشت ماخذ از عصر تحجر در دنیای امروزی دیگر جایگاهی ندارد و هیچ انسان مدرنی که آگاه به اراده خود و یارایی خردِ خود است نمی‌تواند وجود و تاثیر اینگونه نیروهای غیب را بر اعمال و روند جهان مادی و خاکزاد بپذیرد. پیشآمد اینگونه فاجعه‌ها و شکست‌های جبرنما تنها کمبود آگاهی ما از دلیل حوادث و پیگرد آن پیشامدها را نمایان می‌کند، نقصی که بدون تردید در گذر زمان با

افزایش دانش زبوده می‌شود.

امروزه دلایل پیدایش اینگونه پیشامدها بر روان ما روشن است ولی ما هنوز توانایی مهار کردن نیروی آن و یا پیشبینی دقیقِ لحظه پیشآمد را نداریم. علت بسیاری از اینگونه رخدادهای اغلب طبیعی امروزه دانسته می‌شود، ولی نیروهای نقشداری که در این رخدادها رها می‌شوند، از چنان ابعادی نجومی برخوردار هستند که اختیار آنها هنوز از دسترس‌مان خارج است. آیا انسان روزی در آینده‌ای دور بتواند بر وقوع این رخدادها مسلط بشود، فراسوی گنجایش این جستار است و در شباهت آن انسان مختار با انسان امروزی نیز می‌باید شک کرد. ولی مروری به سرگذشت آدمی نشان می‌دهد که بسیاری از هنایش‌های طبیعت بر بخت آدمی امروزه مهار شده است و با فراز دانش و توانایی تکنیکی انسان مختار بر سرنوشت، جزیی از سرآمد خود شده است. ما اغلب به دستاوردهای خود کم‌بها می‌دهیم و روحیه‌ی خود را در منظر پیشامدهای بیرون از دستمان می‌بازیم و سبکسرانه اختیارات خود را ناچیز می‌شماریم. حقیقت ولی گویای چیز دیگری است.

برای نمونه همان زمین لرزه‌ی نامبرده که تا سده پیش هر بار هزاران هزار قربانی بجا می‌گذاشت، امروزه با ساخت خانه‌های مناسب در مناطق زلزله‌خیز امن شده‌اند و تلفات جانی به ندرت رسیده است. با پیشرفت علم و دانش از طبیعتِ در پیرامون‌مان هنایش این پیشامدها تابع تصمیمات و اراده آدمی شده است، بدینسان که میزان هنایش بسیاری از آنها بر سرنوشتمان با اراده‌ی خودمان تعیین

می‌شود.

برای نمونه در مثال بالا از زمین لرزه، اگرچه انسان توانایی مقابله و جلوگیری از زلزله ندارد ولی دانش ما از این پیشامد کفایت می‌کند تا تصمیم اینکه در نزدیکی یک گسیل زلزله‌نشین زندگی بشود و تدارکات لازم در ساخت خانه دیده شود، تصمیماتی آگاهانه از روی اراده‌ای شخصی می‌باشد. آگاهی از پیشامدی به ما آن توانایی لازمه برای اختیار بر هنایش آن بر سرگذشتمان می‌دهد. بنابراین امروزه دیگر در خصوص اینگونه سرآمدها نمی‌توان از بخت سخن گفت بلکه با پابرجایی تصمیم‌گیریِ مستقل نقش این سرآمدها در سرگذشت‌مان وابسته به تصمیمات آزادانه و شخصی‌مان می‌شود. از این لحاظ با کسب آگاهی بسنده از اینگونه پیشامدها می‌توان آنها را جزوی از سرنوشت گروهی شمرد.
آنچه در روی این زمین و هستی پدید می‌آید، برخاسته از اراده‌ای بهوش است. هیچ آینده‌ای بدون کنش و اراده کنونی ما ممکن نیست.

سومین پیشآمدِ نمونه برگرفته از ارسطو در کتاب تعبیرات[۵۷] است. او در بحث خود پیرامون دربایستگی و جبرگرا بودن هر پیشامدی مثال یک نبرد دریایی در آینده می‌آورد. او در این مثال استدلال می‌کند که از میان دو گزاره‌ی فردا نبرد دریایی رخ می‌دهد و گزاره‌ی آخشیج

---

۵۷ De Interpretatione، ’تعبیرات‘ و یا ’در پیرامون گزارش‘ نام نوشتاری از فیلسوف ارسطو در مورد علم منطق و پیوند آن با زبان است که به عنوان بخش دوم کتاب اُرگانون جمع آوری شده است. بویژه در فصل ۹ این نوشتار مثال زبانزد نبرد دریایی و مسئله‌ی جبرگرایی در رابطه با زمان به بحث گذاشته شده است.

آن، فردا نبرد دریایی رخ نمی‌دهد، تنها یکی می‌تواند درست باشد. اگر فردا نبرد دریایی انجام گرفت آنگاه جمله‌ی منفی دوم به طور قطعی اشتباه خواهد بود و به این ترتیب تنها جمله نخست باقی می‌ماند که بی‌درنگ رخداد نبرد دریایی را دربایست می‌کند. بنابراین می‌باید پذیرفت که همه‌ی پیشامدها در آینده دربایسته هستند، یا به عبارتی دیگر آنچه پیش می‌آید، باید پیش بی‌آید چون از پیش آمدنش گریز لوژیکی نمی‌توان کرد. ادامه‌ی این رای به این می‌فرجامد که همه چیز از پیش تعیین شده است و همه چیز دور از اختیار آدمی به جبرگرای لوژیکی[۵۸] روی می‌دهد. این مثال ارسطو پیشزمینه‌ی مناقشات بسیاری پیگیرِ درستیِ رویکرد جبرگرایانه به مواضع جهان شده است. در این میان جبر بخت‌ساز نباید به حتم پیرویِ لوژیک قانع‌کننده‌ای باشد. جبرگرایی قانونوند[۵۹] معمول‌ترین گونه‌ی جبرگرایی است که آینده را به سبب قانون‌های کیب‌ناپذیرِ طبیعی تمامی مقید به گذشته و هماکنون، هر پیشامدی را درآمدِ گریزناپذیرِ رخدادی در گذشته می‌داند.[۶۰]

ارسطو خود که به ارادهِ آزادِ آدمی باور داشت در کتاب خود چاره‌ای برای گذر از این دیدِ جبرگرا پیشنهاد می‌کند. او پرسش از درستیِ

---

۵۸ Logical Fatalism

۵۹ Nomological Determinism

۶۰ اینگونه دیدگاه علمی جبرگرایانه به جهان با نظریه هیولای لاپلاس (Laplace‘s demon) نیز توضیح داده می‌شود. او با جهانبینی علمی خود نظر داشت که تمامی رخدادهای عالم در گرو قوانین طبیعی هستند و با فرمول‌های علمی میتوان پیشبینی شان کرد و اگر کسی یا هیولایی وضعیت اولیه کیهان را در نقطه زمانی بداند، می‌تواند وضعیت کیهان را در هر نقطه زمان دیگری، چه در پیش یا پس از آن محاسبه بکند.

گزاره‌هایی را که وقوع‌شان منوط به اراده است، وارد نمی‌داند و پاسخ به آنها را تا زمان حدوثِ پیشآمد و مشخص شدن درستی یا نادرستی آن بی‌معنی می‌خواند. تا چه اندازه راه‌حل او قانع‌کننده است و چه دشواری‌هایی به همراه خود می‌آورد، برای بحث ما در اینجا نقشی ندارد. آنچه شایان توجه است این است که او نیز مشکل را در زمان، در فاصله‌ی زمانی میان رای و واقعیت، میان گفته و پیشامد می‌بیند. به زبانی دیگر، اثباتِ گفته در زمان بیانِ آن میسر نیست و نشانه‌ی اثبات آن در آینده، در نقطه زمانی دیگری وقوع پیدا می‌کند. این فاصله زمانیِ میانِ علت و معلول، در مورد این پیشامد حتی با فاصله زمانی‌ای معکوس، چون نشانِ صحت آن در آینده قرار دارد، هسته‌ی ناسازگاری اراده با جبرگرایی است.

در مهم و مفید بودنِ بایستگی مدل علت و معلول برای درک و فهم جهان و پیشرفت علم در دوران گذشته تردیدی نیست. علت‌گرایی و خردورزی مایه غلبه بر توهمات خیالی بودند که انسان سالیان سال درمانده آنها شده بود. ولی نباید فراموش کرد که بایستگی علت پیش از معلول مبنی بر حکمی طبیعی و اصلی فیزیکی نیست. بر خلاف برداشت اولیه، در طبیعت فرایندهایی دیده می‌شوند که معلول، یعنی برآمد پیش از علت به نظرمان پیش می‌آید. این رویداد هر چند که به ذهن‌مان عجیب می‌آید آنچنان غیر منطقی نیست. روان ما همواره رابطه‌ی علت و معلول را پیوندی یکسویه تصور می‌کند و از این رو با نگاهی خطی به زمان انتظار دارد که معلول وابسته به علت همیشه پیش آید. ولی در فرایندهایی که برآمدِ معلول بر علت خود تاثیر می‌گذارد رابطه‌ی دوسویه میان علت و معلول بایستگی معلول را لغو

می‌کند. در این موارد زمان معنی دیگری برمی‌گیرد و از حالت و انگار خطی که ما در زندگی روزمره از آن داریم، دگر می‌گردد.
همچنین آشکار است که روان آدمی توانا به پیشگویی است و درکی متوالی و پیوسته از گذر زمان به آینده دارد. بنا بر همین یاراییِ روان است که ما می‌توانیم به زمان آینده سخن بگوییم.
تصور ما از زمان، انگاری تجربی بر اساس آزمون‌هایمان در جهانی که پیرامون آن زندگی می‌کنیم است، تنها یک تصورِ ذهنی که پیوند به اصالت فیزیکی زمان ندارد. بنابراین کاربرد این تصور ذهنی از زمان برای مفهوم‌هایی فراگیر و انتزاعی که تابع زمان یا گذر زمان هستند جز گرفتاری بارِ دیگری ندارد. ریشه‌ی مشکل در تصورِ ناقص و ناکارآمد روان ما از زمان است که ردپای آن را در بسیاری تاملات فلسفی می‌توان یافت. همان مشکلی که ارسطو نیز در تامل خود در متن بالا با آن برخورد می‌کند. راهی که او پیشنهاد می‌کند لغو قطعی بودن زمان تا زمان وقوع رخداد، به بیانی دیگر دگرش دستگاه زمانی از علت به معلول است. او زمانِ تصمیمگیری درباره‌ی درستیِ گزاره‌ی فردا نبرد دریایی رخ می‌دهد را از امروز به فردا، هنگام پیشامد، واگذار می‌کند.

حل مشکلات فلسفی بی‌درنگ بستگی به رویکرد روانِ پاسخجو دارد که نسبت به این پرسش‌های بنیادی در پیش می‌گیرد. رویکردی که در بخشِ سراندیشه در پیش گرفته شد، به ویژه پیگیرِ انگیزهِ هستی، در قبالِ همین وابستگی زمانیِ مفهوم‌ها بود. گشتار بکاربرده

گشتاری فرگشتال[61] است که مانند هر گشتار فرگشتالی بر مفهومی تابع ورده ای، مفهومی نوآیین مستقل از آن ورده بدست می‌آورد. بنابراین با فرگشتالِ مفهومی بر حسبِ زمان می‌توان به مفهومی نویی دست یافت که دیگر به زمان وابستگی ندارد، اگرچه دامنه‌ی کاربرد آن به برهه‌ای از زمان که بازه‌ی فرگشتال بوده است می‌انجامد. در مورد به خصوصِ انگیزه هستی، ما با کاربرد این فرگشتال به مفهوم سرنوشت رسیدیم که بدین ترتیب خود دیگر تابع زمان نیست. بدینگونه از وجه سرنوشت می‌توان گفت که سرنوشت آنچه که ما امروز اختیار می‌کنیم تعیین شده است. از این دیدگاه در هر کنشی و سرنوشتی اراده‌ای ایستاده است. در این میان آزاد بودن این اراده نخست اهمیتی ندارد بلکه اصل مطلب درین نهفته است که اراده نیروی سرنوشت‌ساز است.

برای روان بهوش ما که زمان از ارکان‌های پیشینی[62] در درک مفاهیم است دشوار می‌آید با مفهوم‌های مستقل از زمان بسگالد. در مورد مفهوم سرنوشت نیز رایِ باشنده به دنبال علتی انگیزی در زمان می‌گردد که این واژه دربرندارد. به ویژه هنگامی که برای بسیاری پیشامدها که ما بخت می‌نامیم این مدل علت پیش از معلول صدق می‌کند. درست است که در طبیعت پیشامدها بیشترِ مواقع مطابق به اصلِ علت پیش از معلول رقم می‌خورند ولی این نباید ما را گمراه بکند که خاستگاه این فرایند تنها یک اراده می‌تواند باشد.

---

[61] integral، واژه ای برساخته از ’فرگشت‘ و پسوند ’ال‘ به معنای افزاری متکمل و درست‌کننده محتوایی.

[62] a priori

هر اراده‌ای رشته پیشامدهایی به دنبال خود برمی‌آورد که شاید در برش زمانیِ دیرهنگامی از پیش معین و جبرگرایانه به نظر برسند، ولی عامل آنان زمانی در نقطه‌ی آغاز یک اراده‌ای بوده است. این رویداد را می‌توان مانند حالت رویه‌ی آبی تشبیه کرد. سطح آب بدون هیچ انگیزه‌ای از بیرون آرام و بدون موج است ولی اگر ناگهان سنگی در آن انداخته شود امواجی به وجود می‌آیند که خودبخود بر طبق قوانین جبرگرای طبیعت بر رویه‌ی آب پراکنده می‌شوند. ورزش باد نیز امواج دیگری می‌سازد که در واکنش با دیگر موج‌های موجود رویه‌ای آشفته‌نگار نمایان می‌کند. اگر کسی در یک برش زمانی به آن آب نگاهی بی‌اندازد، از سنگ و باد که انگیزه‌های دگرش رویه بودند چیزی نمی‌بیند. بلکه آن آب را سرشار از امواجی می‌بیند که همگی پیروی قوانین جبری در حرکتِ همکنشی هستند. بنابراین همه چیز برای او در این تصویر جبرگرا جلوه می‌کند. دید ذهن ما به هستی پدیدار نیز به همین صورت است. آنچه ما جبرگرا برداشت می‌کنیم امواج پیامدهای پیگیر اراده‌ای هستند که هر کدام خودجوش در هستی پدیدار به پیش می‌روند و روان ما آنان را جبرگرا برداشت می‌کند. شمار این پیشامدهای جبرگرا نباید ذهن ما را از منشا اراده آنان کور بکند. سراسر اراده‌هایی که منشا این پیشامدها هستند بر ذهن ما روشن نیستند چون ذهن ما تنها در برهه‌ای کوتاه از زمان بهوش به هستی پدیدار است و تنها از اراده‌هایی که در این زمان یا اندکی نزدیک به آن روی داده‌اند از روی تجربه‌ی خود آگاه می‌تواند باشد. البته همین اندازه هم برای معنی دادن به زیستنِ خود بسنده است. چون همانطور که در پیش سهی آمد، تنها سرنوشت، آن سرآمدهای در اختیار ما، انگیزه هستی ما را به کل تعیین می‌کند.

در اینجا به جا است برای جلوگیریِ پیشاپیش از هرگونه گژفهمی بر این نکته تاکید شود که اراده‌ی نامبرده در اینجا که به عنوان منشا پیامدهای جبرگرا شناسانده شد اراده‌ای از درونِ خودِ هستی پدیدار است. جهانبینی‌های ماهوتی و دینی با دیدگاه‌های ناپدیدار دور از ذهن من هستند و جایگاهی در این گفتار ندارند. ندانستن اراده‌ای ایجاب نمی‌کند که ذهن به دنبال اراده‌ای ناپدیدار در هستی بگردد. اینکار نه تنها لزومی ندارد بلکه باعث خطای ذهنی نیز است و موجب می‌شود که به انگیزه واقعی هستی‌مان یعنی سرنوشت خودمان غافل بشویم.

دانش هنگامی هست که در هستی پدیدار هویدا شود. بنابراین روان ما از هیچ دانشی برخوردار نیست تا زمانی که دانش خود را در هستی پدیدار بروز و هویدا نکرده است. اینکه پروردگاری از کارکرد ما علم دارد و همه‌ی کارهای ما با دانش آن انجام می‌گیرد، سخنی بی‌معنا است، زیرا دانش آن بر ما روشن نیست و پیوندِ هر عملی به اراده الاهی پیوندی زاید و وِلگویی است، به واسطه‌ی اینکه بود و نبود آن هیچ تاثیری در هستی پدیدار و پردازش دانش و پیآمدها ندارد. زمانی که ما از اراده به کنش سخن می‌بریم، بگونه‌ای با دانش پیشینی می‌بریم و با وصف اختیاری بودن، هر سان پیش‌آگاهی از کنش را نفی می‌کنیم و کنش‌ها چهره‌ای پیشامدی و تصادفی بخود می‌گیرند چون تمامی دلایل آنها یگانه در مغاک روان ما نهفته است. بنابراین دیگر نمی‌توان انتظار داشت که نیرویی بیرون از روان کنشگر بتواند

بداند که چه انجام می‌گیرد.[۶۳] در پایان هر کسی خود می‌باید دریابد که آیا نیازمند به نیروی برتری است که به او مقدر کند با اراده خود کنش بکند یا نیروی استدلال ذهنی او بر اراده اش بسنده است. در عمل آنچه در هستی پدیدار هویدا است اراده‌ی آدمی در تعیین سرنوشت خویشتن است.

تا حالا متوجه شدید که من از توصیف گزاره اراده به مفهوم آزاد صرف نظر کرده‌ام، زیرا گسترش معنایی اراده با آزادی در عمل خود میدان بحثی جدا است. به طور کلی، در پیوندی دوسویه که علت و معلول از هم متاثر هستند، آزادیِ فرپوش در عمل به معنای انتزاعی خود بیمعنا است چون همواره پیوندی محدودکننده بر علت موثر است که آزادیِ علت در کنش را لغو می‌کند. در چنین ساختاری نمی‌توان از آزادی سخن گفت بلکه خودمختاری علت و معلول در خود بیشتر معنی می‌دهد. اراده‌ی ما، علت پدیده‌های سرنوشت‌ساز، در هستی پدیدار با اراده‌ی دیگران در هم تنیده است، همانطور که سرنوشت ما نیز با سرنوشت دیگران به سرنوشت گروهی سرشته شده است. بنابراین اراده در پیوندی دوسویی در فضای عملکرد گروه قرار دارد و اگرچه آزادی آن بیواسطه محدود به واکنش گروه است ولی در خود به عنوان اراده‌ای گروهی می‌تواند خودمختار سرنوشتساز عمل بکند.

---

[۶۳] بسیاری از دین‌ها به این تناقض بنیادی خود آگاه هستند و به همین سبب تلاش می کنند که اراده آدمی را به هر گونه پاره ای از اراده ای بزرگتر و ایزدی تلقین بکنند. درست این است که تمامی این کوشش‌ها ناکام هستند و اراده آدمی با تقدیر ایزدی ناسازگاری دارد.

عوامل زیادی چون تجربه‌های اجتماعی، پیشینه خانوادگی و دیگر عامل‌های گروهی از سوی جامعه بر اراده‌ی ما هنایش دارند. از آنجایی که کانون توجه در این گفتار سرنوشت گروهی در یک جامعه است در بخش دوم کتاب به سه عامل موثر و رابطه‌ی آنان با سرنوشت و اراده‌ی آزاد خواهیم پرداخت و دامنه‌ی آزادی در اراده‌ی گروهی را بررسی خواهیم کرد.

نکته‌ی شایان توجه دیگری که از این مثال ارسطو برمی‌آید ضعف لوژیکی برخورد آن با گزاره است. ناظر بر اینکه مجموعه گزاره‌ها فضای هستی پدیدار را در روان ما می‌گسترد. آنگاه برداشتی که روان از این گزاره‌ها دارد در لوژیک استوار بر روان وضع شده است. بنابراین لوژیک شیوه‌ی درک روان ما را از دنیای بیرونی نشان می‌گذارد. هستی پدیدار ولی از خود لوژیکی نمی‌شناسد چنانچه جهان نیازمند به توضیح و تشریح خود نیست، پس از روی اساس چنین کاری انجام نمی‌دهد. از این رو فضای هستی پدیدار را نمی‌توان به لوژیک دوبنیانی[٦٤] بولی بر گزاره‌ها چکیده کرد. بیگمان ذهن همگی ما در گرو لوژیک است ولی این نباید چشم ما را بر کمبودهای بنیادی لوژیک ببندد. این مشکل در اصلِ خود لوژیک نهفته است و بی‌درنگ پیش از کاربست با انتزاع کردن نگاشت هستی پدیدار به دامنه لوژیک اتفاق می‌افتد. با بازتاب فهم جهان به گزاره‌هایی که تنها دو حالت درست و نادرست می‌پذیرند، بیدرنگ

---

[٦٤] Bivalent، اصل دوبنیانی بر این انگاره استوار است که هر گزاره ای تنها درست یا نادرست میتواند باشد.

بسیاری از پیش آگاهی از دست داده می‌شود و حکم جبر بر هستی پدیدار وارد می‌شود که پیوندی یکسویانه میان علت و معلول بر قرار می‌کند. در صورتی که همانطور در پیش اشاره شد در هستی پدیدار علت می‌تواند تحت تاثیر معلول خود باشد. در یک چنین رابطه‌ای در فضایی پابند به علت پیش از معلول به تاشت مشکل همگام‌سازی زمانی فراز می‌شود زیرا زمان در این ارتباط آن معنای خطی را که در روان ما متصور است دیگر نمی‌تواند بارداری کند.

در این حالت معنای و محتوای گزاره‌ها ثابت نیست بلکه خود نیز وابسته به معلول و علت‌های دیگر است. در این میان عملگرهای حتی بسیار پیش افتاده‌ای مانند نفی گزاره دیگر کارایی ندارند. در فضای کاربردی لوژیک صوری عمل منفی‌سازی یکی از پایه‌ترین عملکردها است. بر طبق این عملگر، اگر گزاره‌ای گ درست باشد آنگاه گزاره منفی آن ~گ قطعی نادرست است و برخلاف آن نیز به همچنین. ولی در اصل این عملگر زمانی درست است که گزاره گ تابع عمل منفی کردن نباشد، که لوژیک صوری به این امر واقف است و گزاره‌ها را ثابت، علت را ناوابسته از معلول قرار می‌دهد. در صورتی که در هستی پدیدار گزاره‌ها خود تابع هستند و برآمد عمل منفی کردن بر حسب ویژگی آن تابع می‌تواند بی‌تاثیر بر ارزش گزاره باشد، به عبارتی گزاره گ مساوی با ~ گ بشود.

مهم در اینجا درک یاراییِ لوژیک روان ما در فهم هستی پدیدار است و پیچیدگی‌ها و گره‌های مفهومی که از این کمبودها و محدودیت‌های لوژیک در روان ما وقوع پیدا می‌کنند که در هستی پدیدار مشابهی ندارند.

در فضای لوژیکی اراده جایگاهی ندارد. چراکه لوژیک اراده بهوشمند به توانایی خود را به یک ماشین حالت[۶۵] بی‌اراده‌ی تبدیل می‌کند که در فضای دوبنیانی خود همه چیز را جبرگرا پیگیر پیشین شناسایی می‌کند.

اگر ما آدمیان پاسخ تمامی چالش‌های ممکن و در انتظارمان را می‌دانستیم و همه رویدادها خارج از اختیار به وقوع می‌پیوست، آنگاه واژه سرنوشت برایمان پاک تهی از معنی می‌بود و موضوع بنیادی این کتاب چیزی بی‌پایه. چنانچه آگاهی کامل از آینده، به فرض آنکه میسر باشد، زمینه‌ای برای تعریف مفهوم سرنوشت متروک نمی‌گذاشت. در یک چنین موقعیتی همگی‌مان بی‌سرنوشت می‌بودیم و از هیچ اتفاقی در آینده غافلگیر نمی‌شدیم و بخوبی به زمان و مکان حوادثی که در پیش داشتیم اختیاری بی‌اراده می‌داشتیم و به گونه‌ای هر کسی سرور آینده خود می‌بود. اگرچه اندکی درنگ در این نظرانداز آشکار می‌کند که گذر زمان در این شرایط به گونه دیگری بسوده می‌شد و مفاهیم نزدیک و وابسته به سرنوشت مانند آینده و گذشته نیز برایمان معناهای دیگری پیدا می‌کردند. در حقیقت، اراده در یک هستی نه تنها برگشت‌ناپذیر[۶۶] رخ می‌تواند بدهد بلکه اراده خود شوندِ برگشت‌ناپذیریِ هستی پدیدار بر روان است.

---

[۶۵] State machine

[۶۶] Irreversible

۴ زمان و اندیشه

به اتفاق تجربی، گذر زمان همواره به سوی آینده است و هر اتفاقی تنها در یک لحظه زمان بخصوص رخ می‌دهد. بنابراین هر رویدادی بخویش یک تکینگی[67] از لحاظ زمانی محسوب می‌شود. ولی پدیده زمان در نهان چیست و آیا می‌توان گذر زمان را در هستی‌ای نامتغیر و بدون هیچ رویدادی معین کرد؟ یا از دیدی دیگر گذر زمان در جهانی ثابت از دگرش چه معنای فلسفی می‌تواند داشته باشد. چگونه می‌توان زمانِ سپری شده را مشخص کرد هنگامی که همه چیز بی‌جنبش است؟ در چنین مناسبتی باید سهی آمد که مفهوم زمان زاید و بدون معنا می‌شود چنانچه در هستی پدیدار هنایشی از آن دیگر هویدا نخواهد بود. پس مفهوم زمان به سبب رخ دادن در هستی معنا می‌گزینند و آنچه ما از زمان درک می‌کنیم در حقیقت ’گذر‘ زمان است هر چند که در زبان روزمره تنها از صورت کوتاه آن، زمان سخن می‌بریم.

سنجش هر پدیده‌ی گذرانی مانند زمان در هستی پدیدار سنجشی

---

[67] Singularity

تناسبی است. در جهان بیرون از ذهن که مدام در دگرش‌های تکرارمانند است گذر زمان با شمار تکرار شناسانده میشود. زمان به معنای ساعت با برداشت و فهمی که ما از آن داریم، با تکرار حادثه‌های از پیش دانسته سنجیده می‌شود. اگر حوادثِ اتفاقی زمان را پَخشیده[۶۸] بکنند، حوادث پیشبینی شدنی که تکرارِ دقیق‌شان از پیش تعیین شده است باعث می‌شوند که زمان به مثابه یک ساعت در هستی دقیق دیکته شود. بنابراین هر گونه ساعتی زمان را بر پایه تکرار یک حادثه پیشبینی شدنی می‌سنجد. این حادثه‌ی مکرر پیشبینی شده در یک ساعتِ مکانیکی چرخش یک چرخدنده و در یک ساعتِ اتمی نوسان میانِ دو تراز انرژی از ساختار فرا ریز[۶۹] اتم است که در نهایت ما را قادر به سنجش دقیق زمان می‌کند. ولی در دنیایی که همه حادثه‌ها اتفاقی هستند تعیین زمان دقیق ناممکن است و گذر زمان نیز خود سراسر احتمالی.

پیش از هر چیز باید دانست که طبیعت در پیرامون روان ما متکی به سنجش دقیق گذر زمان نیست بلکه رخداد سلسله‌ای از پدیده‌ها، به زبانی دیگر گسترش پدیده‌های همکنشور بیواسطه گذر زمان را رقم می‌زند. نیاز به دانش از زمان و تعریف دقیق از گذر زمان هنگامی دربایست که آدمیزاد نیاز به پیشگویی پیشامدها و ترتیبِ گذر وقایع با توسل به لوژیک روانش کرد، تا اوقات خود را به گذرِ زمان وقف بدهد و پیشگو و مختار سرنوشت خود به هنگام بشود. ولی گذر زمان مادی که از رویدادهای جهان مادی در پیرامون روان پیروی می‌کند با برداشت روان آدمی از زمان به الزام یکسان نیست.

---

[۶۸] Diffusive

[۶۹] Hyperfine structure

زیرا روان آدمی بخویش از دستاویزی پویان و مکرر برای سنجشِ دقیقِ گذر زمان برخوردار نیست. روان ما زمان را با اجرای پیاپی لوژیک برداشت می‌کند و با اجرای لوژیک پویایی و فراگذری[۷۰] زمان بر آن برجسته می‌شود. در جهانی بدون اجرا هیچ احساسی برای زمان موجود نیست، به زبانی دیگر در فضایی رها از زمان یا به زمانی پایا هیچ لوژیکی انجام نمی‌تواند بپذیرد. بنابراین لحظه‌ای که ما دیگر لوژیکی فکر نکنیم و شیوه‌ی تفکر لوژیکی را پس بزنیم، آنگاه خود را مجبور به باشیدنی رها از زمان و بدون هیچ پیوندی به زمانه کرده‌ایم.

درک گذر زمان در هستی پدیدار با حس زمان در درون ما و برداشت روان ما از زمان متفاوت است و نباید به حتم برابر باشند. مدت تجربه ما از زمان زیستن بسیار کوتاهتر از آن است که بتوانیم یک برداشت واقعی از زمان بیرون از روان‌مان در هستی پدیدار پرورش بدهیم. دانش ما از زمان تنها برای کاربرد سودمند و صورتبندی حساب شده‌ی پدیده‌ها کفایت می‌کند ولی به ایجاد درکی درونی‌نهادی[۷۱] نمی‌گنجد.

سگال و اندیشه

تنها رویدادهایی بر هستی انسان تاثیرگذار هستند که بتوان اثرشان را بر خویشتن دریافت. پس می‌توان استوار آمد که آدمی به طور طبیعی و غریزی یارا به فهمیدن و بسودن همه‌ی رویدادهای هناینده است.

---

۷۰ Transience

۷۱ Internalized

برای او هیچ چیز ترافرازنده ای[۷۲] وجودِ حقیقی ندارد، چنانچه اندیشهِ انسان می‌تواند هر آنچه را که حواس او را برمی‌انگیزد و پذیرای آزمودن است برای خود به تدبیری درک بکند. به وارون آن نیز باید گفت وجود پدیده‌ای که تاثیری بر گذر هستی آدمی ندارد بیفایده است و تهی از هر معنایی.

برداشت آدمی از آزمون‌ها وابسته به توانِ درک و سگالیدن اوست. ناگفته بدیهی است که هر پدیده‌ای از خود مستقل موجود هست و هستی آن نیازمند به فهم ما از آن نیست چنانکه طبیعت و هستی بدون انسان وجود داشته و پس از او هم موجود خواهد بود. جهان باشنده و دربرگیرنده همه چیز برای هستی انسان به وجود نیامده است و تصور آنکه بودن آن در گرو هستی انسان است بسیار خنده‌آور است. خودمختاری این جهان مادی در قاطعیت اصول فیزیکی نمایان است که با قوانینش پیگیر نظم خود است. هستی همواره شناختی فرپوش از خود دارد، پس بنابراین درک ما تنها به چیستی چیزها خلاصه می‌شود. چیستی هر چیزی از رویکرد و واکنش آن به دنیای بیرون آن چیز پدیدار می‌شود. از این روی دانش ما از چیزها ذات آن را دربرنمی‌گیرد بلکه مجموعه رویکردهای یک چیز در برابر واکنش پیرامون خودشان است. پس تمامی آگاهی و اطلاعی که ما از ذات چیزی کسب می‌توانیم بکنیم از راه فهم رویدادهای آن چیز است. بر پایه همین تصور می‌توان به شرط کافی، شناخت جهان بیرونی را به شناخت رویدادهای رخ داده و درک پدیده‌ها فرا افکند. به گفته‌ای دیگر باید پذیرفت که شناخت ما سرراست پیوندی به حقیقت و ذات چیزها ندارد بلکه تنها ساختاری از رویکردهای آنها و انگاری از

---

[۷۲] Transcendental، استعلایی

حقیقت را نشان می‌گذارد که بر ذهن‌مان آزمون‌پذیر است. ناگفته و بدون اثبات و تنها با استناد به طبیعتِ آشنا به روان‌مان باید پذیرفت که هر هستنده‌ای تا به امروز رویکردی و واکنشی با هستی داشته است و به این طریق شناختنی است. کمترین رویکرد هر چیز پذیرش گاهجا است که خود با اشغال گاهجایی گونه‌ای رویکرد به شمار می‌آید.

ذهن ما هیچ تجربه‌ای از باشیدن در آغازِ چشمگشایی به جهان خاکزادی ندارد چنانچه از جهان واقعی و هستی پدیدار تا پیش از زاد چیزی لمس نکرده است. ولی از توانایی گیرایش برخوردار است که کم و بیش از راه بیولوژیکی نصیب همه انسان‌ها شده است. تمامی اندام بدن یک نوزاد می‌باید نخست جداگانه از ذهن انسان پیش از استفاده شناخته بشوند. نخستین لمس آدمی از دنیا بیدرنگ پس از زاد صورت می‌گیرد که در طول رشد او از کودکی به نوجوانی و تا بلوغ ادامه پیدا می‌کند و او را هرباره با آزمون‌های نو روبرو می‌کند. این آزمون‌ها به مرور زمان یک احساس آشنایی و اعتماد به پیرامون در ذهن آدمی بوجود می‌آورد که به آن فرایند هنجارسازی می‌توان گفت. بنابراین عادی‌سازی جهان، واکنشِ ذهن ما به تجربیاتِ باشیدن است.

برای نمونه سردتر بودن شب از روز آزمونی است که برای هر کسی عادی شده است. بیشتر اشخاص در گرم ترین روز پالتو با خود حمل می‌کنند چون می‌دانند که شب در تاریکی هوا سردتر می‌شود. در صورتی که این امر طبیعی و عادی برای بچه‌ها هنوز عادی نشده است و همواره پس از تاکید و پافشاری والدین می‌پذیرند که پالتو برای شب لازم دارند حتی در روزهای گرم. ولی آیا براستی می‌توان اثباتی

لوژیکی ارایه داد که هر شبی باید سردتر از روز باشد یا اینکه تکرار یک رویکرد و لمس آن ما را به پذیرش یک چنین برداشتی از این پدیده واداشته است. چه بسا این برداشت تمامی بومی و تابع جغرافیا و آب و هوای منطقه‌ی زندگی است و حقیقتی فراگیر در کار نمی‌باشد.

اینگونه پردازشِ روان در هنجارسازی را من سگالیدن می‌نامم. از این روی ذهن ما در نهان مجموعه‌ای از سگال‌ها را دربردارد که در طول رشد و سگالیدن تجربیات گردآوری کرده است. چشم‌اندازی به رویکرد روزانه‌ی روان نشان می‌دهد که برای انجام بیشتر کنش‌های روزمره که اغلب تکراری هستند کاربرد همین سگال‌ها بسنده است. تکرار وقایع ما را به درستی سگال‌هایمان قانع می‌کند و پدیده‌های بسوده را برایمان عادی می‌سازد تا حدی که ذهن‌مان دیگر فرقی میان حقیقت و سگال نمی‌گذارد و سگال‌ها را به حقیقت می‌گیرد و می‌پندارد که حقیقت را می‌داند. ولی درست این است که سگال در اصل دانش نیست بلکه بسیار پایه‌ای‌تر از آن نقشی نمودارِ حالت‌هایی از حقیقت است که روانِ محدود به فیزیکِ مادی، یارایی تصور آنرا دارد. دانش از سوی دیگر فراگیرترین گونه‌ی سگال و درک از یک پدیده است، فراسوی هر گونه لوژیک روان. تصور اینکه اگر از جمع چهار فندق یکی جدا بشود، سه تا باقیمانده کمتر از چهار تا خواهد بود، یک سگال، یک آزمون ذهنی از یک پدیده‌ی بیرونی را نشان می‌دهد. جهانی که در آن پس از جدا کردن چیزی زیادتر بشود دنیای غریبی برای ذهن ما است. شایان توجه است که تمامی مبانی ریاضی و لوژیک آن بر پایه همین سگال‌ها پایه‌گذاری شده‌اند،

بُنداشت[۷۳]هایی که بدون اثبات و تنها بر حسب آزمونی تکرارپذیر و بدیهی پذیرفته شده‌اند. بنابراین سهی می‌آییم که لوژیکِ روان ما بر شالوده سگال استوار است.

پس به این صورت شناخت ما از هر چیزی درهمتابی از یک پدیده در ذهن‌مان است. ما وقتی چیزی را برمی‌شناسیم که بتوانیم آن را به سگال‌های آشنا در ذهن‌مان درهم بتابیم و با این کنش آن پدیده را در سگال‌هایی که برایمان آشنا و فهمیدنی هستند باز یابیم. و در صورتی که سگال‌های ذهن‌مان نتوانند پدیده‌ای را به اندازه کافی درهم تابند، آنگاه نه تنها از شناخت آن پدیده فرو خواهیم ماند و به برداشت نادرستی از آن پدیده قناعت خواهیم کرد بلکه حتی سردرگم به نادرستی شناخت خود نیز ناآ گاه خواهیم بود. پس روان، خودسرا به درستی شناخت خود از جهان بیرونی پی نمی‌تواند ببرد بلکه با مقایسه‌ی شناختش با دیگران به درستی برداشت خود اطمینان می‌تواند بکند.
ذهن ما به دنبال بهترین درهمتاب از سگال‌ها است و در کند و کاو بهترین تلفیق برداشتِ سگال‌ها از شناخت پدیده. از آنجایی که سگال‌ها خود همواره در حال رشد و متغیر هستند به همان اندازه هم شناخت ما از هر پدیده‌ای در دگرگونی است. پس شناخت از پدیده‌های هستی پدیدار نه امری ثابت است و نه در میان همه انسان‌ها هماهنگ و یکسان. هر کس شناختی شخصی از پدیده‌ها دارد و بر حسب آزمون‌ها و درهمتاب خود دارای برداشتی متفاوت از هر پدیده‌ای. از دید دیگر هر پدیده را می‌توان به انواع فراوان

---

۷۳ axiom

برداشت کرد، برداشتی که در گذر زمان هرگز ثابت نیست بلکه با رشد سگال‌ها دگرگون می‌شود.
به این ترتیب، شناختن فرایندی بسیار شخصی است و وابسته به سگال‌های فراهم در هر کسی برای درهم تابیدن و برداشت پدیده‌ای. این اصل ما را به این واقعیت قانع می‌کند که حقیقت پدیده‌ها انتقال‌پذیر نیست. حقیقت هیچ پدیده‌ای را نمی‌توان فرپوشیده شناخت و گرنه تنها یک شناخت درست و صحیح می‌باید موجود می‌بود، ولی هر کسی حقیقت را به اندازه برداشت خود از آن می‌سگالد.
همانطور که به نظر می‌رسد سگالیدن فرایندی پسینی[۷۴] است که در جبر زمان خطی و انگیزی[۷۵] می‌گنجد بدین معنا که لوژیک آن پیرو گذر زمان است. سگال‌های نیازمند می‌باید نخست در زمانی پیشاپیش فراهم بشوند تا برداشت از پدیده میسر بشود. این رابطه زمانی میان گشایش سگال‌ها و درهمتابیدن پدیده‌ای در اصل فرایند سگالیدن را لوژیکی و انگیزی می‌کند. انگیزی به هر کنشی گفته می‌شود که پدیدنده پیش از پدیدار موجود باشد. از این روی پیوند لوژیکی در زمان وقوع دو کنش را انگیزگی معین می‌کند. روان ما یگانه به شیوه‌ی انگیزی پدیده‌ها را می‌تواند بشناسد و در این عملکرد مستلزم به وجود سگال‌های بسنده برای برداشت درست است. اینگونه پدیده‌ها را ما لوژیکی توصیف می‌کنیم. هنگامی که می‌گوییم مطلبی را می‌فهمیم در عمل کاری جز سگالیدن آن انجام نداده‌ایم و زمانی چیزی را درک کرده‌ایم یعنی برای آن بهترین درهمتاب

---

[۷۴] Posteriori
[۷۵] Causal

سگال‌های فراهم دریافته‌ایم که انگاری از پدیده در ذهن ما بازتاب می‌کند. بنابراین باید دانست که روان هیچگاه پدیده‌ای را نمی‌تواند بشناسد اگر آمادگی آن را نداشته باشد، برآمدی که در انگیزگیِ زمانیِ سگالیدن بازتاب شده است.

از سوی دیگر توانایی‌های روان آدمی تنها به درک پدیده‌ها ختم نمی‌شود بلکه او از یک توانایی دیگری هم برخوردار است که مایه‌ی اصلی نوآوری و نبوغ او است؛ او می‌تواند بی‌اندیشد. اندیشه بر خلاف سگالش از ماهیت دیگری برخوردار است چنانچه اندیشه پیشینی حضور می‌کند. وقوعِ اندیشیدن پیشدست نیاز به آزمون ندارد بلکه می‌تواند از روی خلاقیت جهانی نوین و دریافتی نوآیین و تا حال دیده نشده تصور بکند و بدون پیشزمینه‌ای به مسئله‌ای بپردازد. خلاقیت، یکی از جلوه‌های آشنای اندیشیدن، فراتر از هر گونه آزمون حسی و آموخته‌ی جهان هستی است. خلاقیت از هیچ لوژیک و یا قواعد و اصول طبیعی پیرو نمی‌کند. روانِ خلاق می‌تواند برای خود دنیایی مجازی بی‌آفریند و در دنیای خود تصورهای خود را به حقیقت بنشاند. این کار اندیشیدن بیرون از قاعدهِ زمانیِ انگیزگی انجام می‌گیرد، چراکه فرایند اندیشیدن به گونهِ ناانگیزی است. در این فرایند سگال‌ها حکم زمانی خود را از دست می‌دهند و نظم زمانی سگال‌هایی که تخیل به آنان رجوع می‌کند برچیده می‌شود. در این میان دیگر هیچ شناخت پیشاپیشی کارساز نیست چون روان به میدانی وارد می‌شود که هیچ آگاهی از آن و درآمدی در دسترس نیست. هر پاسخی می‌تواند درست باشد، به بیانی پاسخ‌های پرسش‌ها دانسته شده‌اند و ذهن می‌باید آنان را در خود بی‌اندیشد. از

این رو اندیشیدن به نظر ما جرقه‌وار ظاهر می‌شود مانند سلسله‌ای از جرقه‌ها که به طور نامرعی همه به سوی یک پاسخ درست ادامه می‌یابند، نامرعی برای لوژیک زمانی‌مان چون بر اساس فرایند ناانگیزی رخ می‌دهند. به همین خاطر تمامی اندیشه‌های نو نخست خلاف لوژیک و باورنکردنی به نظر می‌آیند و مورد مقابله ذهنی قرار می‌گیرند، حتی اگر درستی و واقعی بودن آنان به اثباتی تجربی رسیده باشد.

ذهنِ سگال‌گرای آدمی برای کاربرد نیازهای روزمره احتیاج به سگال‌های عادی شده دارد و بطور طبیعی بر این تصور است که با سگال‌های موجود خود پاسخگو می‌تواند باشد. بنابراین اندکی پس از وقوع اندیشه‌ای نو آغاز به سگال‌سازی آن می‌کند تا اندیشه نو هم عادی و فهمیدنی شود، زیرا اندیشه‌های نو روان ما هیچگاه بدون سگالیدنی انگیزی‌نما شناخته نمی‌توانند بشوند.

نکته پایانیِ شایان تاکیدی ویژه این است که وقتی ما می‌گوییم اندیشه ناانگیزی است، این بدین معنا است که زمان و جای با پیدایش اندیشه پیوندی سرراست ندارد. هنگامی که اندیشه در زمان و جای مشخص پدید نیآید، دلایل برانگیزی آن بر روان آشکار نخواهد بود. این رابطه را هر کسی در رای خود می‌تواند پیدا بکند. بار دیگر اگر فکری و اندیشه‌ای بر ذهن‌تان وارد شد ردرای آن را پیگیری بکنید. به حتم خواهید دید که رابطه روشنی میان عوامل ایجاد اندیشه و زمان پدیداری آن نمی‌توان پیدا کرد. زبان مکلم ما نیز با اندیشیدن خصلتی ندارد بلکه بیشتر رسانه‌ی سگالیدن روان است که همپای رشد سگالش می‌رستد.

شناخت هستی

پس از آنکه روشن شد، درک روان ما چه از خود و چه از پیرامون خود تنها با گسترش سگال و سگالیدن در هستی پدیدار تحقق می‌گیرد، گزاره شناخت از این بینش بی‌تاثیر نمی‌ماند و تعریف مناسب دیگری می‌طلبد. زیرا شناخت پدیده‌ها از روی سگالیدن شناختی شخصی و بدینگونه متفرق است که در گذر زمان رشد می‌کند و هیچگاه به پایانی واقعی نمی‌رسد. پس تصور شناختی قطعی و یکتا از پدیده‌ها دیگر نمی‌تواند برپا بماند.

از این لحاظ شناخت روان ما از یک پدیده دستیافتی آماری است از مجموعه‌ی سراسر سگال‌های میسر از تراکنش[۷۶]های آن پدیده در هستی و در حقیقت میزان سگال‌های فهمیده سطحِ شناخت روان‌مان را تعیین می‌کند که با کسب هر سگال تازه‌ای اندکی از گمانه[۷۷]ی روان به آن پدیده می‌کاهد. پس بنابراین درست این است که شناخت روان از یک پدیده به کاهش گمانه در مورد نهان آن پدیده نسبت داده شود. کلمه‌ی کلیدی در این تعریف گمانه است، چنانچه میان گمانه و دانستن تفاوت است. دانش ناظر بر آ گاهی‌ای قطعی از یک تراکنش پدیده‌ای است که خود در تعیین گمانه‌ی متغیر در نظر گرفته می‌شود.

در مورد یک پدیده می‌توان بسیار دانست اما آیا این دلیل بر مطمئن بودن دانش ما است؟ چگونه می‌توان یقین آورد که آگاهی ما از یک پدیده کامل و جامع است وقتی ما تنها دانسته‌ها را می‌دانیم، آنچه که

---

۷۶ Transaction

۷۷ Uncertainty، عدم قطعیت.

هست را می‌دانیم ولی نمی‌دانیم که چقدر بیشتر از اینها می‌توان دانست. تا زمانی که مرز تمامیت دانسته‌ها را نشناسیم نمی‌توان نظری راجع به حجم دانسته‌های یک پدیده داد. و به این صورت با وجود تمامی دانش ما دانستن متغیری نامطمئن است و شناخت ما از پدیده‌ها ناچیز است که تنها به صورت گمانه‌ای از آ گاهی می‌توان آنرا ابراز کرد.

گمانه‌ی روان هنگامی کاهش پیدا می‌کند که به همان اندازه‌ی دانسته‌ها از ندانسته‌های یک پدیده آگاه باشد و به این طریق مرز میان دانسته‌ها و ندانسته‌ها برایش روشن باشد. برای کسب اطمینان به دانشِ ما از یک پدیده باید بتوان هم آنچه که هست و هم آنچه که نیست را شناخت. برای نمونه برای شناخت یک میز میتوان ویژگی‌های بسیاری را به عنوان دانسته بازنمود کرد، که چهار پایه دارد، که یک صفحه صاف و پهن را نگه می‌دارد که بر روی آن می‌توان چیزها گذاشت. ولی تا زمانی که نگوییم میز برای نشستن نیست نمی‌توان آن را به دقت از صندلی و تخت متباین کرد. این آ گاهی لازم از آنچه نیست تفاوت میان میز و صندلی را نشان می‌گذارد.

پس بنابراین باید سهی آمد که روان ما می‌تواند تنها پدیده‌هایی را بشناسد که فراگیر و مطلق نباشند و با دانستن ندانسته‌هایشان برایش مرز دانسته‌ها آشکار باشد، به زبانی دیگر بتواند تعریف بکند که آن پدیده چی نیست.

شایان بیان است که خدایان بت‌ها برای انسان خوب قابل شناخت بودند چون توانایی و ناتوانی آنان در اختیار و تعیین سرگذشت برای آدمی قابل شناخت بود. همین تواناییِ شناختِ ما از بت‌ها باعث شد

که ناکارایی و بیهوده بودنشان برایمان آشکار بشود. پس به سوی خدایی فراگیر و مطلق شتافتیم تا بلکه خدای واقعی را بشناسیم، غافل از اینکه چنین خدای فراگیری را که بیواسطه همه چیز را در بردارد را دیگر نمی‌توان شناخت. خدای بی‌نقض و کامل برای روان آدمی قابل شناخت نیست چون مرزی برای دانسته‌ها و ندانسته‌ها باقی نمی‌گذارد و ما هیچ اطمینانی از آگاهی‌مان درباره آن نمی‌توانیم داشته باشیم، و در پایان خدایی مجهول و ناشناخته می‌ماند. این تنگنای ذهنی در شناخت ما از خدایی همه‌گیر تا به امروز ما را دنبال می‌کند.

در جهان مادی که هستی ابراز وجود می‌کند همه پدیده‌ها تنگبند هستند و به این طریق می‌توان آنها را، دستکم تا زمانی که مرز دانسته و ندانسته‌ها ثابت است، به درستی شناخت. در مورد بسیاری از پدیده‌های فیزیکی ما تصور می‌کنیم که این مرز ثابت است ولی در نهان من هیچ قاعده و لزومی نمی‌بینم که مسبب ثبات مرز دانش باشد. از دیدگاه اونتولوژی شناخت ما از بودن مستلزم به دانش هستی و نیستی است. ولی از آنجایی که نیستی در هستی پدیدار بازتابی ندارد، پس روان ما به حقیقت هستن هیچگاه دسترسی پیدا نمی‌تواند بکند.

به هر حال می‌باید از لحاظ لفظی کلمه شناخت را از واژه حقیقت بازگشود. شناخت آگاه‌ای کاربردی ارایه می‌کند ولی حقیقت نشانگر اندازه و حد صدق است و اشاره‌ای به اثبات‌پذیری و بازبینکردنی بودن آگاهی روان دارد. بنابراین باید پذیرفت که حقیقتِ هستن به هستی پدیدار هویدا نیست و گفتمان همواره یگانه به حقیقتِ پدیده‌ها منتهی می‌شود و نه حقیقتِ هستی.

۵ شیدایی آفرینش

بُروزِ هر پاره اندیشه‌ای نادانی روان را باری دیگر بهوش می‌رساند. روان کنجکاوی که همواره می‌کوشد خلا ندانستنِ خود را با اندیشه آکنده بکند تنها در این فرض از اندیشیدن معنی می‌گزیند. پس پرسش چی نمی‌دانم می‌باید از پیش بهوش و در ذهن آهخته و برجا باشد. شرطِ آرمانه‌ی تحققِ اندیشیدن، بهوشی به نادانی خویشتن است و پذیرشِ نیاز به اندیشیدن برای گشایش فهم از هستی پدیدار. از این لحاظ، یگانه انسانی بهوش به خلا نادانیِ خود تمایل به اندیشیدن می‌آورد و نوآوریِ اندیشه را هم در همین خصلت آن می‌توان یافت که با جایگاهی فرای سامانه‌ی سگال‌های ذهن با حدوث خود بُعدی نو به سگال‌های ذهن می‌افزاید و فهمِ دریافت‌های ما را از دنیای در پیرامون گسترده‌تر می‌کند.

من هم بی‌درنگ دنبال چاله‌های نادانی در ذهن خود می‌گردم تا بلکه به برخه‌ای اندیشه دست یابم. زیرا کسی که خود را عالَم دانایی می‌داند و مدعی به دانش از همه چیز، عاجز از اندیشیدن است و اصل اندیشه‌ورزی برای او هیچ معنی ندارد، او تنها می‌تواند دانش خود را ابراز بکند، بدون لحظه و جرعه‌ای از اندیشه. پس بنابراین

شگرفت نیست که اندیشیدن از سرشت‌های بنیادی آدمی تلقی می‌شود که نه به فرزانگی و داناییِ خود بلکه فراتر از آن به ناتوانایی و نادانی‌هایش خودبهوش است.[۷۸]
وانگهی خودبهوشیِ بی‌کم و کسر هسته‌ی سرآغازگرِ اندیشیدن را در خود گنجانده است. جالب این است که این واقعیت بر هر کسی آشکار می‌شود اگر به ترقی رفتار نوزادان توجه بکند. یکی از اولین حرکت‌ها و انگیزه‌هایی که در نوزادان می‌توان مشاهده کرد، تثبیت خودبهوشی است که نخست به شناخت یکایک اندام بدنشان آغاز شده و سپس با تجربه اختیار و بهوشی به اراده‌شان تکمیل می‌شود. شکل‌گیری درست این خودبهوشی در دوران نوزادی برای پرورش اندیشه در آینده بسیار سرنوشت‌ساز است، چنانچه از سویه برخودگرد شخصیت فردی را بسزا تعیین می‌کند و از سویه بیرونگرد موجب کسب آزمون‌های لازم برای برآوردن سگال‌های زیبنده می‌شود.

ولی از سوی دیگر ما در پیش سهی آمدیم که اندیشه همواره ناانگیز و جرغه‌وار بر ذهن نمود می‌شود و در کُنه از هیچ نظم و ساختاری متعارف برخوردار نمی‌تواند باشد. زیرا اندیشه در هنگام وقوع از

---

۷۸ سقراط آموزگار افلاطون و یکی از بنیانگذاران فلسفه یونان باور داشت که باید نخست به نادانی خود بهوش آمد تا آغازی در اندیشیدن میسر شود. او در گفتگوهای کلانی که با شهروندان آتن در آگورا میدان شهر می جست با پرسش‌های تیز و هدفمند خود نادانی افراد را به دانشی که می‌پنداشتند از آن برخوردار هستند بر آنان آشکار می‌کرد. جمله مشهوری از او باقی مانده است که می‌گوید: می‌دانم که هیچی نمی‌دانم.

سگال‌های نهاده در ذهنِ بهوش ناآگاه است.
از این روی، اندیشهِ آکَنَده‌ی خلا نادانی از هیچ قاعده و نظمی برخوردار نیست و خارج از قواعد ذهن نمود می‌کند. در لحظهِ وقوعِ آن تنها احساس خرسندی از پر کردنِ خلایی را به ما می‌رساند، ولی دیری نمی‌گذرد که ذهن روی به پردازش آن می‌آورد و اندیشه را به تبیین خود درمی‌خواهد که اندیشه به جای خود در سخن می‌جوید. سخن، آن نظمی را که برای فهم و انتقال آن به دیگر روان‌ها لازم است به اندیشه ادا می‌کند. در این میان ضروری است که سخن در گام نخست پیش از ابراز به دیگران و بیرونیان اندیشه را به روان خودمان بفهماند. اندیشه‌ای که سخنِ مناسب پیدا نکرده است نمایان ذهنی پریشان است. نخستین شکل و فرم را اندیشه با کاربرد دستور زبان به خود می‌گیرد. البته این زبانِ روان که در اصل بیشتر از مجموعه‌ای دستور و قاعده‌های سخن نیست نباید به حتم یکسان با زبانِ صوتیِ شنیداری باشد، بلکه سخن در سرِ هر کسی زبان خود را دارد. همانطور که ما یک زبان مشترک در هستی پدیدار نداریم، هر ذهنی نیز زبانِ خود را درمی‌خواهد که قابل انتقال به بیرونیان نیست و پیش از انتقال می‌باید برای تراکنشِ درست آماده ساخته شود.

بدیهی است که هر سامانه‌ای که بر پایه تبادل نظر استوار است نیازمند به نظمی سامانده است. نظم با ساماندهیِ سامانه‌ها موجبِ تجدیدپذیری[۷۹] دانش ما می‌شود و بدینگونه فهمی پایدار بر مفهوم‌ها می‌پوشاند. بدون این نظم سامانبخش هیچ اندیشه‌ای نه قابل درک خواهد بود و نه در ذهن بایگانی می‌تواند بشود، تا کاربردی

[۷۹] Reproducible

درست پیدا بتواند بکند. پس نظم بر هر اندیشه‌ی پیش کشیده واجب است تا بلکه از ذهن سگالیده شود. تنها اندیشه‌های سامان دیده در ذهن کارایی دارند و به دانش ما از هستی پدیدار می‌افزایند. دانش ما از گیتی چیزی جز اندیشه‌های سامانبخشیده نیست که ذهن ما سامانداده بایگانی کرده و نسل به نسل انتقال می‌دهد. پس می‌باید سهی آمد که ذهن عاملِ نظم‌آفرینِ اندیشه‌ی آدمی است.

در راستای همین برآمد رخشان می‌شود که سخن سرحد و ساختار اندیشه را تعیین نمی‌کند بلکه اندیشه بیرون از حوزه‌ی ذهنِ سخنور انجام می‌گیرد، در خلایی نادانی، ناجایی که دانش از آن بیخبر است و روان بر آن چیره نیست و زبان قواعد خود را بر آن ادا نکرده است. بدرستی در چنین خلایی تکلم میسر نیست و تنها اندیشه‌ی بی‌زبان کارکرد دارد.[۸۰] تازه پس از وقوعِ نواندیشه، ذهن با زبان ویژه و منفرد خود به آن شمایل فهم می‌تراشد و اندیشه در زبان نمود پیدا می‌کند. بنابراین متوجه می‌شویم که زبان در اصل فهم و سگالمان را ترسیم می‌کند و حدود می‌بخشد و نه اندیشه‌هایمان را. کارایی نظم زبانیِ ما در بهینه‌سازیِ کارآمد دانسته‌هایمان در هستی پدیدار است.

---

[۸۰] نمونه‌های بسیاری از ناگهانی بودن برآمد اندیشه می‌تواند در تاریخ پیدا کرد. می‌گویند ارشمیدس هنگام حمام ناگهان به راه حل مسیله‌ی تعیین جرم اشیا که شاه وقت از او درخواست کرده بود پی برده است و چنان از وقوع اندیشه خود هیجانزده شده بوده است که برهنه به سوی شاه می‌تازد تا او را از اندیشه‌اش باخبر کند. نیوتون نیز به حسب گفته‌ای پس از برخورد یک سیب بر سرش ناگهان به نواندیشه گرایش اجسام پی می‌برد. این رویکرد را هر کسی در خود می‌تواند شاهد باشد که در لحظه ظهورِ نواندیشه زبانی آشکار نیست و در ابتدا روان، بهوش به وقوع میشود و زبان در ادامهِ آن، آغاز به آفریدن نمودی شنیداری از نواندیشه می‌کند.

شوند پدیدار

روان آدمی در دنیای گمانورزی بسر می‌برد که یگانه راه پیوند آن با جهان بیرونی در پیرامون او از دالان حس‌هایی که طبیعت برای آدمی در طول سالیان فرگشت فراهم کرده است مقدور است.

در روان آدمی دو رویه از هنایش پدیده‌ها بهم برخورد می‌کنند، یکی شُدن‌ها که واقعیت بیرونی در پیرامون را از راه حس‌های بسودنده‌ی آدمی به روان وارد می‌کنند. و دیگری شَوَندها که پیوند لوژیکی میان شدن‌ها را نشان می‌گذارند که روان انسان از خود آنان را فراهم می‌کند و در دنیای بیرون از روان معنی‌ای ندارند. همه چیزهایی که ما در دنیای فیزیکی مشاهده می‌کنیم شدن‌های پدیده‌ها هستند که به هر طریق و کیفیتی که حس‌های ما، بی‌واسطه سرراست و یا باواسطه‌ی دستگاه و ابزارهایی خودساخته برایمان میسر می‌کنند، بر ما پدیدار می‌شوند و نمایی از واقعیت به روان بازتاب می‌کنند.

از سوی دیگر ولی شوند این شدن‌ها نمی‌تواند از بیرون به روان منتقل بشود چنانکه ما حس ویژه‌ای برای آن نداریم و دیگر آنکه مشخص نیست که آیا طبیعت خود آن را می‌داند و مطلع است که شوند واکنش‌هایش چه است. بدرستی همین یکی از اسرار بنیادیی است که کماکان ناشناخته مانده است که چگونه یک ذره از جزییات حالت ذره دیگری آگاهی می‌تواند داشته باشد و کجا چگونگی این رابطه و هنایش راه دور حفظ شده است.[۸۱] درست این است که همه‌ی

---

[۸۱] توصیف اینگونه کنش‌ها در مکانیک کوانتومی خرده‌ها در اندازه‌ی اتم و زیراتم به مراتب پیچیده و عجیب می‌شود، مانند ناموضعیت کوانتومی که به سبب درهم تنیدگی سامانه‌های مرکب که دارای وضعیت پیوسته‌ی ناموضعی هستند، در صورت

شوندهایی راکه ما می‌شناسیم در نهان از بیرون پیرامون به روان وارد نشده‌اند بلکه دستاورد دنیای روان و حاصل کارآمد روان در ایجاد پیوندی میان شدن‌های از بیرون آمده هستند. این روان است که از خود و خودکام شدن‌های پدیده‌ها را بهم می‌پیوندد، فرایندی آشنا که ما آن را درک کردن و فهمیدن می‌نامیم.

برخلاف کیفیت شدن‌ها که با بهبودی توانایی حس‌ها، بویژه با استفاده از ابزارهای بهتر، همواره یک روندِ بهبودخیز درمی‌نوردند، درباره‌ی کیفیت و توانایی روان در ایجاد شوندها نمی‌توان به سادگی یکچنین بازدهی مشاهده کرد. روان انسان می‌تواند همواره برای شماری از شدن‌ها بسیاری شوندهای متعددی بپندارد که به التزام می‌توانند حتی ضد و نقیض همدیگر باشند. بدین ترتیب روان گمانپرداز در دنیایی انگاری بسر می‌برد و درمانده میان خیال و واقعیت پریشان می‌ماند.

در واکنش به همین بی‌ثباتی است که هستی پدیدار برای برآورد فرپوشیدگی شوند و شدن‌ها شرط بیشتری بر شوندها قایل می‌شود تا بلکه شوندها نیز پدیدار بشوند و از شوندهای گمانورز به شوندهایی پدیدار دگرش یابند که بیرون از مغاکِ روان پدیدار و بدینگونه بر همه قابل آزمون بشوند. این شرط بسنده و لازم، یاراییِ پیشگویایی شوند از شدن‌ها است، به بیانی دیگر تاکید بر بی‌زمان بودن شوند است که بتواند وقوع هر شدنی را از پیش بگوید. با استدلال و پذیرش این شرط بر شوندهای حاصل از روان، روان گمانورز به روانی پیشدانورز ترقی می‌کند و فضای شوندهای روان

تغییر حالتی همه‌ی خرده‌های در سامانه آنی بی‌توجه به فاصله آنان از همدیگر دگرگون می‌شوند.

برابر با شرط هستی پدیدار فرپوشیده بر هر روانی پدیدار می‌شوند. در این صورت است که روان می‌تواند شوندهای وانمودینی را که از پدیدار شدن درمانده‌اند شناسایی بکند و به والی مبهمات و خیالات بسپرد و از این راه خود را از آشفتگی در فهمیدن رها بکند.

استناد به حقیقت در شناسایی درستیِ شوند یاری در گذر از این تنگنایی نمی‌کند. زیرا ما هیچگاه نمی‌توانیم براستی بگوییم حقیقت یک پدیده چیست. مفهوم حقیقت در هستی پدیدار معنی نمی‌گزیند. هیچ اثبات یگانه و آشکاری برای آنچه روانِ باشنده ما با شدن‌ها انجام می‌دهد وجود ندارد. هر روانی، بر حسب یگانگی سگال‌های خود، تصوری از شدن‌های پدیده‌ای در سر می‌پروراند، که شاید همگی آنان توانایی پیوند دادن به شدن‌های برگرفته از بیرون را داشته باشند و بدینگونه تا زمانی که توانایی پیشگویی شدن‌ها را دارند، به درستی آنان از دید لوژیکی خودشان نمی‌توان شک کرد. از این رو، روان ما همواره درگیر یگانگی خود است و در این میان تنها قضاوت و مایه‌ی دلخوشیی که برای روان ما می‌ماند، این است که همه‌ی روان‌های دیگر در دیگر من‌ها به شوند مشابه رسیده باشند. آنگاه است که دلِ خود را به حقیقی بودنِ شوندمان می‌توانیم خوش بکنیم، غافل از اینکه حتی این امر هم اثباتی بر حقیقی بودن شوند نیست.

درست این است که حقیقت به شمار و کمیت رای‌ها بستگی ندارد و همگانی بودن حقیقتی را تضمین نمی‌کند و به همان اندازه می‌تواند یکسره بیراه و در اشتباه باشد. در مفهوم حقیقت قطعیتی در شناخت نهفته است که با شناخت گمانه‌وار در هستی پدیدار ناسازگار است.

ما همگی می‌توانیم هر لحظه در اشتباه باشیم بدون آنکه از گمراهی خود بهوش باشیم. از این روی گزاره حقیقت در هستی پدیدار معنی ندارد، یا ما همه دیوانه و شیدا هستیم و در ذهن پریشان خواب غفلت به سر می‌بریم یا آنچه درک می‌کنیم براستی می‌باشد و آنچه روان درمی‌یابد معنی دارد.

من به شخصه ادعا می‌کنم یا در واقع به گونه‌ای به خود درخواست می‌کنم که آنچه ذهن در جمع دیگران درمی‌یابد، در حاضر می‌باشد و شوندهای پدیدار روان‌مان معنی دارند. رای این ادعا بر من لازم است و گرنه ذهن من هیچگاه از پریشانی خود نمی‌تواند بگسلد.

نشان هستن

می‌اندیشم پس من می‌باشم![۸۲] با این جمله ساده، زمانی فلسفه سرآغازِ نوینِ خود را نشان گذاشت و یک استدلال منطقی برای توجیهِ بودنِ خود بر پایه خردورزی یافت که در آن فاعلِ من، یگانه و بی‌واسطه و بدون یاری نیروهای فراسوی بینش آدمی، پی به هستن

---

[۸۲] Cogito ergo sum جمله مشهور از دکارت که نخستین بار در کتاب گفتار در روش قیل شده است، نخستین اصل یقین را در آغاز فلسفه او پس از یک سلسله شک دستوری به کل وجود نشان می‌گذارد. در گزاره بالا فعل sum با بودن بجای هستن برگردانده شده است که در نهایت برای خوانایی بهتر در عوض ’استم‘ واژه ’می‌باشم‘ برگرفته از فعل باشیدن بکار برده شده تا بدین سان از نقد کارناپ در کتاب Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, Erkenntnis, 2. Band, 1931 از کمبودهای لوژیکی زبان گزاره کناره‌گیری شود.

خویش می‌برد. همین جایگاهِ ویژه‌ی این جمله موجب شد که بارها به چالش کشانده شود و اشتباهات آن از لحاظ لوژیکی و دستوری کاوش شوند. برای نمونه امروزه به درستی آشکار شده است که بخش اول این گزارهِ تاریخی، ضمیرِ من را در پنهان با اندیشیدن پیوند می‌دهد، در صورتی که بودن همان من تازه در بخش دوم گزاره استنتاج می‌شود. همینطور این گزاره اگر چه از لحاظ دستور ادبی گزاره‌ای شرطی جلوه می‌کند، ولی از دید لوژیکی جمله‌ی پیشفرضی است، به لفظ ’اگر منی بی‌اندیشد پس من می‌باشم‘. چنانچه هر گاه منی بکوشد این گفته را رد بکند و به درستی آن شک وارد کند، در آنِ شک حقیقت آن گفته به بودنِ او در ذهن باز مستدل می‌گردد و این دَوران فکری همان نقطه‌ی ابطال‌ناپذیر در تفکر را نشانگذاری می‌کند که دکارت به دنبال آن برای آغازِ فلسفه‌ی خود بود.

ولی براستی به چه اندیشیدنی این جمله در نهان نظر دارد و چگونه آن را تعریف کرده است و از روی چه ماهیت‌هایی این اسم و تعریف را بر روی کنش شکاکی می‌گذارد، آیا هر آنچه در روان پرورانده می‌شود اندیشه است و می‌توان آن فرایند را اندیشیدن نام گذاشت یا اینکه این در ابتدا تنها یک باور[۸۳] بدون استدلال است[۸۴]؟!

---

۸۳ نیچه با تیزبینی این نقد عمده را از این گزاره بیان می‌کند که پیشگمان اندیشیدن در اینجا تنها یک باور به اندیشیدن است و گزاره‌ای که بر شالوده باور استوار باشد در نتیجه خود یک باور است و هیچ استناد منطقی نمیتوان از آن گرفت.

۸۴ در دفاع از این گزاره باید پذیرفت که در شکل نخست دکارت شک کردن را یگانه کنش شک‌ناپذیر معرفی می‌کند و با استناد بر شک کردنش به بودن خود پی

بنابراین متوجه می‌شویم که سهی بودن این گزاره به برداشت ما از اندیشیدن برمی‌گردد. چگونه می‌توان مصمم به اندیشیدن شد و خط تعریفی برای اندیشیدن ترسیم کرد و تولیدی از ذهن را اندیشه نامید، بویژه هنگامی که گونه دیگری از اندیشیدن به غیر از منِ انسان بر ذهن ما آشنا نیست. آیا تنها گونهِ اندیشیدن، شیوه تفکر و ذهن آدمی است یا آنکه بر خلاف نظر مرسوم شیوه تفکر ما تنها گونه خاصی از اندیشه ورزی است؟!
جمله‌ی فلسفیِ پیش کشیدهِ دکارت از خود هیچ اثباتی برای تعریف اندیشیدن عرضه نمی‌کند و ما را در مورد معنای اندیشیدن در ابهام می‌گذارد. در اصل باید گفت که شکاکیت ذهنی او بیشتر سانی خودآگاهی از توانایی‌های فکری خود است که او آنرا اندیشیدن نام می‌گذارد. این تعریف را ذهن در اولین گام از خود ارایه می‌دهد و آن را مایه‌ی هستیِ خویش می‌خواهد. ولی این خوانشِ زبون حتی بودن اندیشه را نمی‌تواند اثبات بکند، چه برسد به هستی آن.

پاسخ تمامی این پرسش‌ها در فضای هستی پدیدار به پاسخ یک پرسش ساده‌تر همریز[۸۵] می‌شود که اندیشه چه ردرایی در هستی از خود به جا می‌گذارد؟ آیا دانش ما از اندیشیدن یک تلقین است یا یک واقعیت. یک سنگ به درستی مدعی به اندیشیدن نیست ولی در بودن آن تردیدی نداریم و هستی آن آشکار است. از سوی دیگر یک

می‌برد و سپس شک کردن را موازی با اندیشیدن می‌پندارد و گزاره خود را عنوان می‌کند.

۸۵ converge

برنامه کامپیوتر که از هزاران خطِ برنامه‌نویسی تشکیل شده است هم می‌تواند از هوش ناتنی[۸۶] کافی برخوردار باشد که اندیشیدن را روبرداری بکند. ما امروزه خود شاهد علنی هستیم که فن‌آوری و پیشرفت‌های اخیر در هوش ناتنی به قله‌ای رسیده است که اندیشیدن بدون بودن در هستی مادی را ممکن می‌کند. چنین برنامه‌ی باهوشی نیز در هستی می‌باشد ولی آیا می‌توان گفت که برنامه به صورت مادی هست؟

به زبانی دیگر استعداد یک پدیده به اندیشه‌ورزی از روی شکل مادی یا فرم بودن آن نمایان نیست. ردرای پایدار اندیشه در کنش آن، یعنی در آکندن خلا دانش در روان می‌توان یافت. ولی همانطور که در پیش یادآوری شد این خلا را روانی بهوش به خلا می‌تواند دریابد، اگر خلا مورد نظر، خود، بهوشی به بودن خود است، پس انگیزه‌ی اندیشیدن به آنرا می‌باید بهوشی به بهوش نبودن به باشیدنِ خود تصور کرد.

در اینجا رواست که گزاره ’بهوشی به بهوش نبودن‘ خود کمی دقیقتر بررسی شود. کانون نظر ما بیشتر بر توانایی کنشگر این کارکرد است و نه معنی این گزاره. کنشگری که بهوش به بهوش نبودن خود است، به کران بهوشی، مرز میان آگاهی و ناآگاهی خود، آشنا است و بنابراین به شناخت واقعی از خود قایل است. و بدین مناسبت، آن کنشگری است که باشیدن خود را در این مورد می‌شناسد. یک چنین کنشگری با چنین شناختی از باشیدن خود بدرستی هست، جدا از

---

[۸۶] صفت ناتنی بجای مصنوعی رایج در زبان روزمره برای هوش بکار برده می‌شود تا در این زیرمتن اهمیت غیر انسانی و وابسطه نبودن آن با ماده طبیعی مانند بدن انسان جلوه‌گر شود.

شیوه‌ی آ کندن این خلا بهوش آمده.
درست این است که آدمی چون می‌اندیشد به هستن خود آگاه است و هستنده‌ای بهوش به شمار می‌آید. ولی اگر نمی‌اندیشید، مانند بسیاری دیگر از هستنده‌های دیگر که به بودن خود بهوش نیستند، با وجود آن هنوز هم هستنده‌ای می‌بود. پس آدمی گونه‌ای هستنده‌ی بهوش است. ولی از سوی دیگر، هستی همان اندیشه نیست چون اندیشه از خود هنایشی در هستی پدیدار ندارد، بلکه زیر مجموعه‌ای از هستنده‌ها توانا به اندیشیدن می‌باشند که ما در شناخت بهوشی آنان از خود مشاهده می‌کنیم.
در اصل اندیشه‌ای که در سر هنوز بسر می‌برد و به بیرون از روان بازتاب نیافته است در هستی پدیدار اثری ندارد و بنابراین نمی‌توان آنرا به مثابه اثباتِ هستن پذیرفت. گزاره‌ی دکارت تا زمانی که در ذهن او بسر می‌بُرد، چیزی را ثابت نمی‌کرد، اثبات واقعی هنگامی رخ داد که او این اندیشه را در نوشته خود ابراز کرد و به هستی پدیدار بازتاب داد. وانگهی این کنش، ناخودآ گاه باشیدن او را در هستی به اثبات رسانده است. و گرنه در غیر این صورت تصور اینکه اندیشه‌ای در ذهن ما را به هستن‌مان قانع می‌تواند بکند، نخست توهمی بیش نیست.
در این میان مهم نیست که روان انسان غریزی از چه استعداد و توانایی‌هایی برخوردار است بلکه آنچه به سزای اهمیت است، یافت آن جُنگ انگاره‌ها است که روان می‌تواند با واقعیتِ بیرونی و هنایش‌های آن در پیرامون وفق بدهد و بدین سان به کمترین شناختِ بسنده از واقعی بودن تصورات خود برسد. امروزه می‌دانیم که بسیاری از توانایی‌های روان که روزگاری ذاتی تصور می‌شدند، در

اصل در دوران بلوغِ روان آموخته می‌شوند. بنابراین دیگر نمی‌توان اعتماد کرد که روانِ انسان ذاتی از هستی خود آگاه است بلکه باید مدعی شد که این آگاهی نیز در برهه‌ای از دوران بلوغ آزمون می‌شود. از میان تمامی انگاره‌هایی که می‌توانیم از خود در خیال بپرورانیم، تنها آنهایی جنبه ’حقیقی‘ پیدا می‌کنند که پس از بازتاب به پیرامون بتوان احساس‌شان کرد. این تنها راه پذیرفتنیی را نشان می‌گذارد که روان می‌تواند حقیقت خود را، نه حقیقتِ بیرونِ از ذهن را، در تماس با واقعیت در پیرامون به چالش بنشاند و بدینگونه از روی بازتاب آن به درستی آن یقین ببرد. پس در راستای همین نگرش باید سهی آمد که هستی در هنایش پدیده‌ها بازتاب یافته است، اصلی که همه هستی از آن پیروی می‌کند.

همانطور که هر ذره‌ای تا از نگرنده‌ای در بیرون دیده نشود وجودش منسوخ و بیمعنا است، هر پدیده‌ای نیز بدون هنایش ناپدید و بیمعنا خواهد بود. از این رو، هستیِ هر چیزی محتاج به نگرنده‌ای است که هنایش آنرا آزمون کند و وجودَ آن را پدیدار بکند. خودبهوشی هنگامی نایل یک هستنده می‌شود که بتواند هنایش خود را به پیرامون خود در یابد و هستی خود را بتواند چون در یک آینه با تصویری از هنایش آن به پیرامون ببیند و با استناد به پیشفرض بنیادی که جهان در پیرامون وجود دارد، هستی خود را به پیرامون ادغام داده و بدینسان با پیوستن به عالمِ هستی و گیتی، باشیدن خود را در حاضر نهادینه کند. و گرنه در صورت انکار این پیشفرض، تمامیِ هستی به حبابی از تصورات پوچ در ذهنی پریشان و درمانده در توهمات تلخیص می‌شود.

شکست نظم

اگر در سامانه‌ای همه مولفه‌ها همیشه منظم باشند، بیرون از این پهنهِ مناظره که آیا نظمی همه‌گیر به تاشت میسر است که خود جای بحثی جداگانه دارد، نه تنها آن سامانه در نهان سراسر آشوبناک[۸۷] نمود می‌کند، بلکه هیچ نوآوری در آن نمی‌تواند رخ بدهد و پیشرفتی معنیدار در کار نخواهد بود. در چنین سامانه‌ای گاهجای هر چیزی و رویدادی از پیش مشخص شده است و هیچ کسی از پیامدها غافلگیر نمی‌شود و همه چیز هممانند ماشینی کوکی، هر چرخ‌دنده‌ای چون ساعت، می‌چرخد. آنگاه زمان در سیر خطی سپری می‌شود و با پس و پیش راندنِ گذر زمان تمامیِ رخدادها بدونِ دگرشی تکرار می‌شوند و بیکران مرورِ کنشی تمایزی در برآمد آن نمی‌گذارد. به زبانی دیگر، گذر زمان سویمند و جهتدار نخواهد بود و هر نقطه آغازی در گروِ زمانی خطی همیشه به یک نتیجه می‌فرجامد.

پرسش بحث‌انگیزی که در این میان پیش کشیده می‌شود، بر این است که اگر همه چیز در زمان خطی رقم بخورد، پس در یک چنین شرایطی اختیارِ سرنوشت چه معنی هنوز می‌تواند داشته باشد؟ چگونه می‌توان از آزادی در تعیین سرنوشت سخن برد، هنگامی که هر رویکردِ آزاد نامیده‌ی من از رویِ جبرِ زمانی خطی همواره از پیش تعیین شده است و یا از کنار دید دیگری، زمان در رویداد آن معنی‌ای ندارد چون به هر حال هر رویدادی همواره رخ می‌دهد. در چنین شرایطی آزادی چه معنایی می‌تواند بگزیند؟ به گفته دیگر آیا روان من

---

[۸۷] Chaotic

در شرایط یکسان همواره به یک تصمیم مشابه می‌رسد و تصمیم آن به حالت و وضعیت درونی من و شرایط در پیرامونی که در دایره دریافت من در آن لحظه‌ی ویژه قرار دارد، وابسته نیست؟ آیا تمامی عملکرد من به جبر شرایط ستانده است؟

ناگفته روشن است که مفهوم آزادی در اختیار سرنوشت هنگامی که من در گذر سرگذشت و تعیین بختِ خود در سیر زمان نقشی نداشته باشم، پوچ و بیمعنی می‌شود. به درستی مفهومِ آزادی زمانی معنی پیدا می‌کند که ما مجالِ شکستنِ گذرِ خطی متداول زمان را داشته باشیم و بتوان از این روند خطی پیامدها گریز کرد. در این حالت است که آزادی در تعیین سرنوشت با اختیار در تصمیمگیری معنی پیدا می‌کند و اراده ردپای خود را بر گذر زمان و وقایع بجای می‌گذارد. بنابراین آزادی در تعیین سرنوشت و اختیار در سرنوشت ایجاب می‌کند که همه چیز و روندِ هستی پدیدار جبرگرایانه منظم از پیش تعیین نشده باشد. که سامانه‌ی هستی پدیدار دارای پارامون[۸۸] نامعین حامی درجات آزادی درونی باشد که وابسته و تابع اراده‌ی مولفه‌ی انسان در این هستی باشد. پس پرسش درست این است، آیا اثری از این پارامون می‌توان پیدا کرد؟ آزادی چه ردپایی از خود بجا می‌گذارد؟! آشکارا نظمِ هستی و گذر خطی زمان در آن، اراده و اختیار آدمی در سرنوشت را به چالش می‌کشد.

برای پاسخجویی به این چالشِ بنیادی باید زاویهِ نگاه را دگرگون کرد. باید تصویر از گیتی را از دیدگاه ماده دید و از خود پرسید، زنده

---

[۸۸] Parameter

چیست و تفاوت هستنده‌ی زنده با نازِنده در چیست. چرا ماده‌ِ نازنده متشکل از اتم‌های گوناگون و مواد مختلف ناآنگاه به گونه‌ای ویژه با هم هماهنگ می‌شود و به گونه‌ای پیوند می‌خورد که هستنده‌ای به معنای بیولوژی زنده، آنهم نه جاودان، به وجود آورده می‌شود. و پس از گذر کوتاه مدتی، یک عمر، باز به همان موقعیت و شرایط اختصاصی اولیهِ خود برمی‌گردد. چرا ماده در برهه از زمانی متمایل به زنده شدن می‌شود.

در ابتدا برای معنی‌گذاری به پرسش باید جویای هنایش‌های ویژه‌ی این ماده زنده بر روند هستی در طی برهه کوتاه از زنده بودنش شد که با ماده نازنده متمایز است. بی‌تردید باید گفت که اراده‌ورزیِ ماده‌ِ زنده تاثیر فرق‌گذار پدیدار بر هستی است، اراده‌ای که آزاد از بند پیوندی با نظمِ هستی پیروِ زمان خطی نیست و خود بخود و خودکام بیرون از روند هستی عمل می‌تواند بکند. از این روی اراده آن هنایش پدیدار مشترک در تمامی هستنده‌های زنده است که برای انگیزه زنده بودن از دید فلسفی هستی پدیدار معنی می‌گزیند.

من صادقانه نمی‌دانم که آیا هستی پدیدار نیازمند به این نوسان، لغزش پی در پی، در خصلت ماده از نازنده به زنده و دگربار به زنده است یا خیر و آیا در اصل این باشیدنِ حالتِ زنده امری اجباری برای هستی پدیدار است. ولی بودن این امر نشان می‌دهد که هستی پدیدار معطوف به شکستن نظم جبریِ برقرار بر پدیدارها است و آشکارا گریزی از نظم می‌جوید. از روی حکمِ بُنداشتیِ هستی پدیدار من این آموزه را برمی‌گیرم که پایداریِ[۸۹] هر سامانه‌ی منظم و پویایی، نوسان‌های آشوبناکی درمی‌باید تا بر هستی خود بهوش بماند. پویاییِ

---

۸۹ Stability

هستی وابسته به آشفتگیِ نهفته در درون سامانه است که گاه گدار نظمِ ایستا[۹۰]ی هستی را آشوبناک بشکند و در برخورد به آشفتگی خودآفریده گامی بپاید. پویایی در همین آشفتگی نهفته است. اگر پویایی معرف نوآوری باشد آنگاه آفرینش، نوآیین خود را سرانجام درمی‌یابد و مبدای آفرینش خود را آشکار می‌کند. در این حیث، مبدای آفرینش بر ذهن ما برملا می‌شود و شیدایی پیدایش بروز می‌کند. و شیدایی آفریننده با بیمانندی پیدایش بر روند متداول رسوا می‌شود، چنانچه شیدایی از شیدا بر می‌خیزد، دیوانگی در دیوانه پناه می‌جوید.

از این حیث، نوآوری دستاوردِ آشفتگی است که از آن نیروی پیشبر خود را می‌گیرد. اراده به آفرینش وانگهی شیداخیز است، چون خلقت از شیدایی خیزش می‌گیرد، هر چه دیوانه‌وارتر خلاق‌تر می‌آفریند. بنابراین بنمایه‌ی پیدایشِ نوآوری شیدایی آفرینش است که بر آن است نظم خود را بشکند تا هر رویدادی یگانه و دگرسان بماند و فضایی بی‌انتها برای اندیشیدنی بی‌پایان پیدا شود، چنانچه نادانی همواره تکرار می‌شود، نه زمانه.

پس آفرینش از درون شیدایی برمی‌دمد و این هستنده زنده‌ای چون من چیزی جز پدیده‌ی شیدایی نیست. من جز عنایتی به نازنده نیستم که به مهلتِ پیاپی کامیاب به اراده‌ای سرنوشت‌ساز و آزادی از بند نظم قایم و سنگین بر هستی پدیدار شده است. به بیانی دیگر، در این فرصت کوتاهی که هستنده شایان اراده و درخور آزادی در شکست نظم مستقر بر هستی می‌شود، من خودم را زنده می‌نامم. زنده هستم

---

[۹۰] Stationary

چون هستی پدیدار این اجازه شایند را به من داده است که آزاد و پیرو ارادهام بر سرنوشت خودم استوار باشم.

هیچگاه نباید در پیشگاه شکوه نظم هستی پدیدار مهست بودنِ شیدایی را و سهم بزرگی را که باشیدن ما در آن و از آن دارد را فراموش کرد، بدرستی، مفهومِ ارادهِ آزاد به تعیین سرنوشت می‌تواند تنها در هستی‌ای شیدا معنی بگزیند.

۶ سنت‌زُدایی

پس از روکرد معنای هستی در تعیین سرنوشت، پرسشی که بی‌واسطه با این فهم برمی‌خیزد، آن است که ’منِ تکین‘ به مثابه یک هموند جامعه تا چه اندازه می‌تواند بر سرنوشت خود مختار باشد و چه عامل‌های گروهی از سوی جامعه بر اختیار من در تعیین سرنوشتی که با سرنوشت دیگران در هم تابیده، تاثیرگذار هستند.

هرچند پرسش آهخته، منِ تکین را به ضمیر ابژه برانداز می‌کند و بدینگونه میان یکایک من‌ها تباینی قایل نمی‌شود، ولی دیدگاه پاسخ به این پرسش تنها از من به بیرون، به درون جامعه‌ی در پیرامون من می‌تواند باشد، زیرا تمامی هنایش‌ها به روان بسنده‌ی من منتهی می‌شوند که با لمس هنایش‌های پدیده به کند و کاو معنایی برای آن روی می‌آورد. دیدانداز[۹۱] ابژه‌وار لازم در اینجا با جمع مشترکات رای من‌ها بدست می‌آید که رای را از نظرات شخصی من می‌زداید. در این صورت است که در زبانِ رای، جمع من، من‌ها، به ’ما‘ ادغام می‌شود و اندیشه‌ی من ابژه‌وار به آوای ما سخن می‌گوید.

---

۹۱ perspective

پس نگاهی واقع‌بینانه در این راستا به سوی خاستگاه رفتار و واکنش‌های ’مان‘ در روزمره نمایان می‌کند، آن جامعه‌ای که محیط زیست جسم‌مان به اجبار جغرافیایی برایمان برگزیده است، همان جامعه نیز هنگام بلوغ فکری و رفتاری‌مان، پرهون آزمون‌های امکانپذیر در فراگیری سگالش از پیرامون را بطور اساسی با تحمیل سگالش‌های پیشگزین‌شده محدود می‌کند. بدینگونه خواسته یا ناخواسته رفتار و کردار ما در پهنه[۹۲] اخلاقی جامعه‌ای که در آن بلوغ یافته‌ایم پیکره می‌گیرد و قواعد و اصول عرف در جامعه بر هنجارهای ارزشبندی کردارمان پیشوا می‌شوند. عرف برقرار که از گذشته تا کنون سینه به سینه منتقل شده است سیره بسیاری از عملکردهایمان را به عنوان هموندان جامعه از پیشاپیش و گسسته از تفکری در جامعه دیکته می‌کند. ناگفته بر هر خردی بدیهی است که در بستر چنین سنتی[۹۳] اندیشه نوآیین نمی‌تواند دور از بغرنج زاییده شود.
سنتی که راه و روش پیشینیان را حکم می‌کند نه تنها به هیچ نواندیشه‌ای نیازمند نیست، بلکه با رویکردی انسدادی هیچ نقدی را برنمی‌تابد و با جلوگیری از ظهور هر نواندیشه‌ی بر خلاف برداشت‌هایش، بی‌انگیزه‌ای خود را به دگرگونی نشان می‌دهد. بنابراین نباید بهت‌زده شد که هر جنبش اندیشه در جامعه همواره با

---

[۹۲] ساحت

[۹۳] Tradition سنت در معنای لفظی از ریشه سُنن عربی است که در روایتی به معنای جریان ملایم و روان آمده است. در زبان پهلوی واژه ’ابرماند‘، برگرفته از پیوند ’ابَر‘ + ’ماند‘، برابر با سنت بکار برده می‌شده است. در این نوشتار واژه فارسی شده ’برماند‘ هم ارز با سنت کارآمد دارد.

مقاومت و لَختی[۹۴] نمودار در سنت مواجه می‌شود و می‌باید انتظار رویارویی سرسخت هر اندیشه نوآیین را با سنت داشت، تا حدی‌که سنت‌شکنی را می‌توان از خصلت‌های جدانشدنی نواندیشی بشمار آورد. این ستیز ریشه‌دار میان سنت و نواندیشی بی‌تاثیر بر سرنوشت نیست. نهی و قید گزینش از انسان از سرِ بندگی به سنت و نادیده‌گیری کَردگی[۹۵] آدمی به جهت تقلید از سنت خرَدگریز، همگی با اختیار در تعیین سرنوشت خویشتن و اصلیت اراده انسان ناسازگاری دارند.

بنا بر همین گزاره سنت یکی از عامل‌های اجتماعی تاثیرگذار بر اختیار در سرنوشت شخصی است که تعریفی، از دیدگاه فلسفی، معنیدار برای آن دربایست است تا تارمیغ ابهام در پیرامون این مفهوم پراکنده شود. زیرا آنچه در زبان روزمره با کلمه سنت تداعی می‌شود، تعریفی بسیار مبتنی بر ذوق و پسند و درکی دلبخواهی و بی‌میزان، برحسب آمیزش‌های گوناگون و کاربردهای بیشمار آن در جامعه است. به اختصار، این کژفهمی‌های رایج در جامعه از گزاره سنت را می‌توان در تناقض‌های تعریفی در میان پیروان سنت مشاهده کرد. همانانی که سنت را بر پایه ممانعت از نواندیشی و برتری دادن به شیوه‌های آزمون‌شده‌ی دیرینه تعریف می‌کنند، همواک[۹۶] بر نقش ایجابی سنت در تحقق دگرگونی‌های اجتماعی تاکید دارند و سنت را پدیدآورنده و هموارساز هر دگرگونی تلقی می‌کنند. بروز اینگونه

---

۹۴ inertia

۹۵ agency، عاملیت

۹۶ برگرفته از پیشوند ’هم‘ + ’واک‘ به معنای صدا و نوا

تناقض‌های ذهنی، رخشان ریشه در ناآگاهی ذهن از فهمی معنیدار از گزاره سنت دارد.
در اینجا رویکرد فلسفی، معناگزاری بر این واژه است و نه ارایه‌ی تعریفی دیگر از سنت. نامگذاری بر دسته‌بندیی تازه از چنین و چنان‌ها، معنی‌ای فلسفی به گزاره سنت القا نمی‌کند، بلکه گزاره‌ی سنت هنگامی دارای معنی می‌شود که به عنوان پدیده در هستی بر روان پدیدار آید و پیوند و هنایش‌های آن بر ذهنیت هویدا شوند. در این شرایط می‌توان برای این گزاره معنی‌ای برگزید که با ارایه تفکیک مناسب جلوه‌های فراوان سنت بر پایه‌ی تلقی‌های از پیش گرفته شده و جانِبدارِ حاضر، مانعی در تشخیص ماهیت آن نشوند.
در این حالت است که گزاره سنت با معنایی به مراتب گسترده‌تر و مشروح، فراسوی حوزه اجتماعی و فرهنگی در تاریخ و زبان، گویا می‌شود و ما می‌توانیم آغاز به سخنورزی بر سرِ پیوند سنت با سرنوشت بنماییم.

اولین برانداز به بدنه جامعه به دنبال پدیده جویی سنت نشان می‌دهد که سنت اغلب خود را بانی میراث فرهنگی و ارزش‌ها و هنجارهای نیاکان و یاور پیوستگی نسلی در جامعه جلوه می‌دهد و مدعی است که ماندگارهای سنت مشروعیت لازم به شیوه زندگی معمول در جامعه می‌بخشند و بدین طریق هویتِ گروهیِ مورد نیاز در جامعه را فراهم می‌کند.
از این رو، برخی مراسم و سیرت‌های فرهنگی چون جشن‌های سالیانه مانند چهارشنبه سوری، نوروز، شب یلدا و دیگر رسم‌های فرهنگی را نادرست جزو سنت می‌گمانند. اگرچه اینگونه آداب و

رسوم معمول در هر دایره فرهنگی که بازمانده‌ی تاریخی کهن و از همبستگی فرهنگی دیرینه‌ای برخوردار هست می‌توان یافت، لیک هر میراثی از گذشته، خودبخود با نواندیشی برخوردی کورکورانه ندارد. دانش نیز از نسل به نسل واگذار می‌شود، ولی کسی آنرا به سنت نسبت نمی‌دهد، زیرا دانش به تغییرناپذیری خود پافشاری ندارد و زمانه همواره در حال دگرگونی آن است.

به این صورت، انجام داوطلبانهِ اینگونه آداب و رسم‌های فرهنگیِ محدود به یک جامعه که ممانعتی با تغییرات زمانه ندارند نمیتواند با اصلیت سنت به معنای فراگیر آن خصلتی داشته باشد.

نیل به این بینش یک تناقض بنیادیِ معمول را رفع می‌کند که همواره به نقش فرهنگ در جامعه نسبت داده می‌شود. تاکنون به عموم تصور می‌شد که فرهنگِ ناشایست و خطاآمیز عامل بیشترین مشکلات بنیادی جامعه است. ولی چگونه می‌تواند همان فرهنگ از سوی دیگر نماد تمامی غرور ملی یک جامعه باشد که هموندان جامعه به غنی بودن آن افتخار می‌ورزند. نمی‌شود که فرهنگ هم اساس و جانمایه مشکلات جامعه و هم افتخار و مایه عزت آن باشد.

نشانگذاری معنیدار از فرهنگ رونما می‌کند که فرهنگ هیچگاه درونخیزانه مشکل‌ساز نیست، زیرا از خود در برابر اصلاح و دگرگونی پایداری نمی‌کند. فرهنگی که شایسته استقبال است داوطلبانه پیروی می‌شود و اگر همخوان با باورهای زمانه نباشد، به پسندی سازگار دگر می‌گردد. مهم در اینجا تنها نقش هماهنگ‌کننده جامعه با فرهنگی یکپارچه است و نه محتوای فرهنگ. به درستی میان فرهنگ و سنت فرق است. فراافکنی گزاره سنت در این فصل این فرق نقش‌گزار را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که بنیاد

مشکل‌ساز و عامل عقب‌افتادگی یک جامعه، سنت است و نه فرهنگ.

بنابراین با تکیه بر این مقدمات می‌توان گفت که در حقیقت سنت عامل و محرک یک گونه رفتار و کنش‌های آدمیان است. از آنجایی که سنت، نه کردار بخصوصی، بلکه گونه‌ای برخورد به نواندیشی است و از خود دارای هیچ اصالت عملی نیست، از این روی، در تعریف و نشانگذاری آن در جامعه نمی‌توان با کاوش عادت‌ها و رسم‌ها به ماهیت سنت پی برد.

این امر بر برخی سنت‌گرایان نیز روشن بود و به دنبال تعریفی فراگیر، سنت را پایبندی به سانی تاشت و شناخت برتر از راه الهام و شهود تعریف کردند و به مناسبت منشا فراطبیعی اش، جایگاهی چون پارادایم[۹۷] بر علوم تجربی برخاسته از خرد لغزش‌پذیر آدمی برایش قایل هستند. از دیدگاه آنان اندیشه‌های خرد تا جایی پذیرفتکردنی هستند که با سنت شهودی همخوانی داشته باشد. از زاویه نظر آنان انسان در برابر سنت قرار ندارد، بلکه در سنتی که او را از همه سوی در برگرفته است می‌زید، اگرچه بخش بزرگ آن چنان شفاف است که برای او همیشه پنهان است.
سنت‌گرایانِ پیرو چنین تاویل هرمنوتیکی[۹۸] از سنت، فهم و شناخت را نه تنها یک فرایند تاریخی در بند شرایط دوره، بلکه همچنین مبتنی بر سنت فکریِ تفسیرگر می‌دانند. رویکرد فلسفی هرمنوتیک

---

[۹۷] paradigm

[۹۸] hermeneutic

خودبهوشی انسان را در پیوستگی[۹۹] او با سنت خودش برداشت می‌کند. و برای سنت اقتداری موصوف می‌شود که بر تمامی عملکرد و رفتار انسان در حال حاضر تاثیرگذار است. نقش ویژه تاریخ در این دیدگاه انکارناپذیر است، از آنجایی که در تعبیر هرمنوتیکی انسان پیش از هر چیز به تاریخ تعلق دارد تا به خودش، سنت نیز به نمودِ فهمِ تاریخی انسان از خود ترفیع داده می‌شود.

به تحلیل هرمنوتیکی، اندیشه آدمی در پیوندی ناگسسته با سنت است که باعث می‌شود روان هرگز نتواند از سنت بطور کامل آگاه بشود. فهم و داوری از این زاویه دید بدون پیش داوری[۱۰۰] و پیش انگاشت[۱۰۱] برخاسته از سنت میسر نیست و به همین خاطر مرجعیت سنت اقتداری فراتاریخی و خدشه‌ناپذیر پنداشته می‌شود که شایستگی خرد را در برپاداری استدلال‌های موثق بی‌ثبات می‌کند.

اینگونه توجه‌ی جبرانگار به مرجعیت سنت در شناخت، همراه با بی‌توجهی به پایبندی شناخت به امر واقع است. به همین سبب در این برداشتِ سنت‌محور، آزمونِ علمی به منظره روشی انتقادی برای بهسازی اندیشه جایگاهی ندارد.

چنین گریزهای ذهن از سنجش خرد را می‌توان به وفور در فلسفه مشاهده کرد. اینگونه مبالغه و بزرگنمایی از سنت در حقیقت نشانهِ فراری از حقیقتِ مطلب است. فلسفه‌دانان اغلب با رویش به کُلی‌گویی در مورد مفهوم‌ها و توسل به تعریف‌های فراگیر ولی مبهم، دستخوش به گریز از لوژیک می‌شوند، تا از انتقاد خرد در امان

---

۹۹ affiliation

۱۰۰ prejudice

۱۰۱ preconception

بمانند. تا هنگامی که ماهیت و تمامی گستره مفهومی شفاف نیست هر نقدی را می‌توان بی‌مورد و ناسنجیده خواند، چون پیکره مفهومِ مورد انتقاد، بی‌خط و نشان است. همچنین فراگیر کردن مفهوم با منبعی ناپیدا به ذهن، آنرا در خطاب انتقادات خرد مخفی می‌کند. ولی رویکرد معنی‌گزین به مفهوم‌ها با فراافکنی مفاهیم به پدیده‌های معنیدار در هستی پدیدار اینگونه گریزهای ذهن را ناکارآمد می‌کند. در کانونِ معنی‌گزینیِ سنت باید نخست زهاب تراوشِ پدیده‌ی سنت را شناسایی کرد . آیا تصور سنتی همه‌گیر را که حتی اندیشه نیز از بودن آن ناآگاه است را می‌توان پذیرفت. در هستی پدیدار هیچ پدیده‌ای همه‌گیر پدیدار نمی‌تواند باشد چون فراگیری تام قابلیت هرگونه تشخیص و شناخت را از آن می‌زداید. این امر مانند این می‌ماند که بخواهیم یک قطره آب را در درون دریا تشخیص بدهیم. دریای در پیرامون قطره که با آن همگون است مانع تعریفی فرق‌گذار برای قطره آب خواهد بود. بنابراین شناختی از قطره آب که به آن ماهیتی ویژه بدهد در چنین پیرامونی امکانپذیر نیست. زمانی می‌توان از قطره آب سخن آورد که دریایی در کار نباشد و یگانه قطره آب جدا از دریا و در خشکی مورد نظر قرار بگیرد. در این صورت، یک قطره معنی دارد و می‌توان از خاصیت‌هایی چون نمناکی و توان حلالی قطره آب نام برد.

پس پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا سنت بر دیگر هستنده‌ها پدیدار است؟ آیا جانوران هم از سنت به مثابه امری تاریخی شناختی دارند و آیا جانوران هرگز شناختی از تاریخ دارند؟ در این میان پیوند سنت و تاریخ نقش مشکل‌گشا ایفا می‌کند. اگرچه

سنت به مثابه لختگیِ ذهنِ اجتماعی اصالتی 'به هنگام'[۱۰۲] دارد ولی به هر آنچه سنت پایبندی می‌طلبد، همه در گذشته و پیش از اکنون است. بنابر همین سنت در هنگامِ بروز همواره چون امری تاریخی چهره می‌گزیند، تاریخی که هنگامِ رویدادهای گذشته را دم به دم گاه می‌شمارد. زبان سنت به زمان گذشته است.

از سوی دیگر، شناخت از تاریخ محتاج به حافظه‌ای تاریخ‌نگار است تا حداقل آخرین گذر تاریخ را، آن پیشداوریی را که سنت بر آن اصرار می‌کند بایگانی بکند و از آنجایی که تا حال تنها هستنده‌ای که توان بایگانی تاریخ را دارد انسان است و تنها آدمی بر سرنوشت تاریخ خود اختیار دارد، باید سهی آمد که تصور تاریخ تنها از ذهن برخاسته است و سنت پدیده روان خود انسان است. هر پدیده‌ی دیگری بدون حافظه در هستی، فرایندی پویا و برگشتناپذیر[۱۰۳] است. منشا سنت نه الهام جهانی بلکه ذهن خود انسان است که تنها مخرج مشترک میان توانایی بایگانیِ داده‌های تاریخ با فهمی از تاریخ و شناخت از سنت را نشان می‌گذارد. تعریف و سخن از سنت در هستی، بدون انسان به کل بی‌معنی است، زیرا هیچ تاثیری و هنایشی از آن در هستی پدیدار نمودار نخواهد بود. مفهوم سنت برخاسته از ذهن آدمی است و پیوندهای آن با شهود و الهام غریب است. ما انسان‌ها سنت را در ذهن خود می‌پروریم، آنرا اشاعه می‌دهیم و از آن پیروی می‌کنیم، تمامی این پیدایش در روان بهوش‌مان رخ می‌دهد.

برای درک بهتر زهاب سنت می‌توان به روان انسان دخول کرد و ردی از دلایل سنتگرایی روان و ذهن انسان در ساختار روانی و فکری

---

۱۰۲ Instantaneous، آنی

۱۰۳ Irreversible

انسان جست، ولی این مبحث بیشتر مقوله روانشناسی است. از دیدگاه فلسفه‌ای بسنده است که ما روان را چون جعبه سیاهی[۱۰۴] تصور کنیم که به دلایل نامعلومی به سنت گرایش دارد. دلایل دقیق این رفتار برای معنی گزینی مفهوم پدیده ضروری نیست، چون معنای هر پدیده‌ای در شوند و شدن هنایش‌های آن نهفته است، نه در دلیل آن.

ضعف رویکرد هرمنوتیکی به هستی‌شناسی در فرط انسان‌محوری برداشت‌شان از هستی نهفته است. سنت، مفهومی به ژرفا انسانی با ذهنیتی از تاریخ و سرگذشت خود است که نمی‌تواند برای فهم فراگیرِ هستی در مورد همه‌ی هستندگان که فاقد چنین ذهنیتی هستند کاربردی داشته باشد. دید انسان‌محور با تاکید بر ارشد بودن آدمی در عالم موجب می‌شود که به خطا مفهوم‌هایی که تنها برای سرده‌ی انسان صدق می‌کنند شتابزده برای مفاهیمی که تمامی هستندگان را شامل می‌شوند بکار برده بشوند. تشخیص منشا و محدوده هر مفهومی کمک بزرگی در معنیگزینی آنان است.

بنابراین هم اکنون، پس از تشخیص منشا ذهنی سنت می‌توان به دنبال هنایش‌های آن در هستی پدیدار گشت.

تاملی در هستی پدیدار در پی این ردیابی نمایان می‌کند که هنایشی از سنت به خود در جامعه پدیدار نیست. این ما را به این نتیجه می‌رساند که سنت هیچگاه به وجود خود بهوش نیست و اثری از آن

---

[۱۰۴] Black box

بر جامعه واقع نیست.[۱۰۵] سنتی که تنها بر اساس و پایه عادت دیرینه به عملکرد و اندیشه‌ای بدون ارایه اندیشه‌ای تقدیرپذیر از خود، آزادی در اندیشیدن را سلب می‌کند، یا به بیانی دیگر لختی جامعه در برخورد با اندیشه نو را نشان می‌گذارد، این گونه سنت بدون بروز نواندیشه‌ای ناپیدا و بی‌معنا است. همانطور که لختی در مقابل جنبش معنی پیدا می‌کند، گزاره سنت نیز در برابر نواندیشی معنی می‌یابد و به وجود خود آگاهی.

بنابراین سهی می‌آید که هیچ جامعه‌ای بهوش به سنتی بودن خود نیست، مگر اندیشه‌ی نوینی در آن برخیزد. آنچه همواره در ذهن همگانی جامعه استوار است و خود را در حق می‌داند، اندیشه‌های پیشین هستند که در سازش با عرف بر مقاومت و لختی سنت جامعه ناپیدا هستند و از این روی واکنشی سنتی پیش نمی‌آورند. ولی با بروز کوچکترین نواندیشه، سنتِ چیره بر جامعه چهره خود را با برخورد به نواندیشه رونما می‌کند و میزان لختگیِ فکری جامعه هویدا می‌شود، آنگاه است که شیوه برخورد با نواندیشه سنتی بودن جامعه را برانداز می‌کند. اگر برخورد به نواندیشه بی‌اندیشه و تنها استوار بر رسوم پیشینه باشد و با تحدید و متعهد کردن هر جنبشی در اندیشه به گذشته، امر کنونی را فدای پیشداوری‌های گذشتگان بکند، آنگاه می‌توان دریافت که به گونه سنتی به نواندیشه برخورد شده است.
در این هنگام، آزادی در اندیشیدن که جوهره نواندیشی است از جامعه منع شده است. در اینجا لازم می‌بینم، بر معنای واژه آزادی که

---

[۱۰۵] به این نکته باید توجه داشت که جامعه ایران در عصر قاجار نیز پیش از انقلاب مشروطه و تا اولین تماس با جهان غرب از سنتی بودن خود بی‌اطلاع بود.

در فلسفه معنای به مراتب فراگیرتری از آنچه در زبان روزمره برداشت می‌شود در بردارد، درنگی صرف شود. اغلب می‌شنویم که گفته می‌شود: 'آزادی حق ماست'. این جمله هر چند از وجهِ حقوقی درست است، ولی این دال بر معنی‌دار بودن این جمله از دیدگاه فلسفی نیست.
حق و حقوق اختیاراتی هستند که نظامِ حاکم بر جامعه بر طبق قانونِ وضع‌شده برای هموندانش ضمانت می‌کند و به این طریق مردم بر آن قایل می‌شوند.
در صورتی که آزادی حقی نیست که به خواست نهادی یا کسی داده یا گرفته شود، بلکه آزادی بایستگی[۱۰۶] یک کنش است. برای نمونه آزادی بیان را نمی‌توان یک حق شمرد، چنانکه کسی نمی‌تواند جسمانی جلوی کنش بیان را بگیرد و گوینده در حقیقت آزاد به بیان است و نیازی به اجازه از نهادی در جامعه برای بیان گفتار خود ندارد. پس حق آزادی در واکنش مخالفانه دیگران با بیان من است که جلوه‌گر شده است. آزادی زمانی معنی پیدا می‌کند ــ به معنای فلسفی در هستی پدیدار هویدا می‌شود ــ که ورزیده شود و در مخالفت و مقاومت در روبروی ورزش سنجیده شود. سخن از حق آزادیِ بیان برای حرف‌های تکراری بیمعنی است. اِعمال مخالف است که به واژه آزادی معنی می‌دهد، به گفته دیگر هنگامی آزاد هستیم که اثری از آزادی آشکار شود و از بندگی به آزادی رها یابیم. در راستای این دیدگاه، تکرارِ اندیشه‌ای مقرر و پذیرفته که مخالفتی بر نانگیزد نشانی از آزادی اندیشه نمی‌گذارد، بلکه آزادی اندیشه با زایش نواندیشه‌ای که مقاومت برپا می‌کند، به بیانی دیگر با اندیشیدن بر خلاف سنت

---

۱۰۶ imperative

’معنی‘ می‌گزیند.

از آنجایی که لختگی ناپیدای سنت، از خود دارای ماهیت کارآیی نیست و پایبند به پیشداوری و نیازمندِ رجوع به رسم‌های از پیش گزیده و عرف در جامعه در برخورد خود به نواندیشی است، بسیاری از نهادهای اجتماعی به خدمت ابراز پافشاری سنت گرفته می‌شوند. دامنه‌ی این کاربرد را می‌توان در بسیاری نهادهای جامعه که دارای رای و داوری بر اندیشه و نظرات هستند مشاهده کرد. در برخی جامعه‌ها سنت به عنوان میراث‌دار فرهنگ بر رعایت آدابِ فرهنگی پافشاری می‌کند و آیین فرهنگ جامعه را به چیرگی خود در می‌آورد. ولی بزرگترین منبع پیشداوری را سنت در دین می‌یابد که با رسوخ به ارکان مذهب آن را در لختگی خود منجمد می‌کند. در حالی که مذهب‌ها بخویش همواره در زمان ظهورِ خود رویدادی سنت‌شکن بوده‌اند. تمامی پیامبرانی که ما می‌شناسیم، حین ترویج دین بر برماندهای اشتباهِ زمانه خود برخاسته‌اند و بسیاری از سنت‌های رایج را شکستند. زمانی که پیامبر کعبه را از بت‌ها خالی کرد بر سنت زمانه خود برخاست و تا آنجایی که در توان او بود به کارزار درهم شکستن سنت پیشینه رفت. پس می‌توان دید که سنت با بسط رنجه خود به خصوص در حوزه دین، آنچنان تاثیری بر جامعه می‌گذارد که ایجاب می‌کند پدیده سنت دینی دقیق واکافته شود و سیمای سنتیِ دین تشخیص داده شود.

بسیاری از پیشداوری‌های سنت، ریشه در باورهای مذهبی و آداب و

رسوم دینِ برقرار در جامعه دارد که به سبب جهانبینی جزمی[۱۰۷] اش، به ویژه در دین‌های عبری که داعیه زمامداری و اختیار امور اجتماعی دارند و دین را پیشران همه کرامت‌های اجتماعی می‌گمارند،[۱۰۸] اندوختگاهِ کارآیی در دسترس سنت قرار می‌دهد. پیروی کورکورانه از احکام اینگونه دین‌ها در قالب فقه[۱۰۹] در گذر زمان به عادتی ختم می‌شود که هموندان جامعه بدون صرف تفکری با آن خوی گرفته و ناخواسته، چنانکه در این میان خواسته‌ای مطرح نیست، مطیع سنت دینی می‌شوند که سنت بر دین ملزم کرده است.

بنابراین در چنین جامعه‌هایی که تفکیک سنت از دین دیگر میسر نیست باید توقع داشت که هر جنبش نواندیشه‌ی ناهمگون با سنت خواسته یا ناخواسته با دین رودررو می‌شود و هر گونه سنت‌زدایی بیواسطه دین‌ستیزی محض تلقی می‌شود و دین از هراس آنکه جهان‌بینی‌اش مانند خانه‌ای کارتی با نقض تنها یک اصل و کشیدن یک کارت تمامی اصول و بنای مستقر فرو بریزد، با هر سنت‌زدایی با تمام قوا مقابله می‌کند و هر گونه نواندیشی را گناهی کبیر تلقی می‌کند.

---

[۱۰۷] Dogmatic، برگرفته از واژه‌ی یونانی دوگما، در لغت به معنای ’مربوط به نظر‘ است. در کاربرد مفهومی به چیزی وصف می‌شود که گرایش به گرفتن اظهارات قطعی بدون ارایه دلیل و گواهی دارد.

[۱۰۸] در رسم دین اسلام، سنت در کنار قرآن، یکی از منبع‌های چهارگانه استنباط احکام دینی به شمار می‌آید. به ویژه در اصول فقه از روی این برداشت، سنت را با ’گفتار و کردار و تقریر‘ پیامبر برابر می‌شناسند.

[۱۰۹] فقه در لغت به معنای دریافتن و فهمیدن غرض سخن است. در کاربرد دینی به مجموع احکام عملی شرع گفته می‌شود که با تکیه بر کتاب و سنت و اجماع استنباط شده‌اند.

نواندیشی این کتاب نیز بیرون از این قاعده نیست و وجود و پیش کشیده شدنش همراه با زدایی سنت‌های دینی است. ناگفته نماند که هر دین حقانی از این سنت‌زداییِ نواندیشه در پایان همواره بهرهمند خواهد بود زیرا از بار عادت‌های ناهنجارِ سنتی پالوده می‌شود و به منبع اصلیت خود دیگربار واقف می‌شود. ولی به هر حال در اولین برخورد همواره با ردیت و تواضع خشک‌اندیشان دینی و مقدس مآبان روبرو می‌شود که حیثیتِ دینِ منجمد خود را در معرض خطر می‌یابند و به برداشت خود از دین، هر چند که آنها نیز خود دستاورده‌های عادت‌های سنتی دینی بیش نیستند، تأسی کرده و با فتوا[۱۱۰]های نامشروع‌شان یکایک هموندان را تحریک کرده، سدِ راه استنباط عقلانی و دانش علمی می‌شوند. غافل از اینکه با پیروی از خوانش سنتی از متن‌های دینی کسی به سرچشمه دین نزدیکتر نمی‌شود، بلکه بیشتر از نیازهای دور و زمانه پس می‌ماند.

ولی مرجعیت و اعتبار این عابدوشان[۱۱۱] و روحانیون مدعی شریعت که روز بروز کلام خدا را خرج افاده و خودستایی[۱۱۲]شان می‌کنند و دینداران را با زبان‌بازی با باورهای منفعتی به بند اراده خود می‌کشند

---

۱۱۰ فتوا به رای یا نظری گفته می‌شود که فقیه‌ای درباره‌ی مسئله‌ای در احکام شرعی برای مقلدان خود صدور می‌کند.

۱۱۱ اگر چه در متن، اشخاص مذهبی معَمم با لباس ویژه آخوندی و عمامه به سر خطاب شده‌اند ولی در کانون سخن در این بافتار تمامیِ کسانی قرار دارند که با فکری مَنبری، طلیعه‌دار دین و احکام شریعت هستند، چه با لباس شخصی و صوفی و یا غیره که از راه تبلیغ دین و خطبه‌خوانی و موعظه مخارج معاشرت خود را تامین می‌کنند.

۱۱۲ egotism

بر همه کس، بخصوص کسانی که در جامعه‌ای آغشته به سنت دینی و با نظامی دین‌گزار زندگی می‌کنند، جانانه رسوا است.
مناقشه با این صاحبان دعوی، نه در گنجایش این کتاب است و نه فراخور وقت خواننده. چنانکه از آنان تاکنون هیچ اندیشه‌ی نوآیینی برنخاسته است و اگر چیز فلسفه‌نمایی دیده‌ور می‌شود، جز وام گرفته‌ای از فلسفه‌ی مدرن انسانی نیست که با وجود تمامی تلاش آنان در زیر و زبر دین نمی‌گنجد و جز دلخوشی برای کسب ظاهری منطقی و فیلسوفانه درآمد بیشتری ندارد. کسی که منت دین بر دیگران می‌گذارد، چون بی‌حرفه و بدون محدودیت زمانی عمر خود را به تحلیل و تفسیر کلام خدا گذرانده است و با عبادت‌های طوطی‌وار و بی‌بهره برای عموم، گویی به این مناسبت مالک کلام الهی شده است، جز دغلبازی بی‌عار و ننگ کس دیگری نیست.
شغل روحانیت و دینداری جز رواج گداپیشه‌ای امتیاز دیگری برای جامعه نداشته و ندارد.

یک دهقان ساده‌دل که از بامداد تا شامگاه در مزرعه کشاورزی می‌کند هزاران بار نزدیکتر به پروردگار است تا این روحانیون سرگشته. آن دهقان با کاشت و برداشت خواربار و تغذیه دیگر همنوعان خود خدمتی بخشنده در حق جامعه می‌کند. آیا بخشندگی اولین صفت الهی نیست که در آغاز هر کلام بر زبان رانده می‌شود؟ پس چه کسی نزدیکتر به سرچشمه ایزدی است؟ آن کسی که اسم پروردگار را چون نقل و نبات بر زبان می‌راند، یا آنی که صفت‌های الهی را زندگی می‌کند! می‌گویند راه به توحید به شمار آدمی باشد ولی ناگفته می‌گذارند که تن به کار نداده هیچ گامی در این راه برداشته نمی‌شود.

یگانه عبادت در شأن پرودگار خدمت به آفریدگان اوست. دین به اندازه متساوی به همه کس تعلق دارد چنانچه از دیدانداز پروردگار راستین همه آفریدگان به یک نسبت ارزشمند هستند.

بنابراین این قشرِ رو به تنزل که تنپروری را باب دینداری و عبادت کرده است مخاطب سخنان من در این بخش نیست، بلکه سوی سخنم به روی مردمان خدا و بررَوشان است، آنانی که گاهی به تمسخر گوسفند نامیده می‌شوند و نیازمند به رهبری و هدایت یک چوپان تلقی می‌شوند. آنانی که چوپانِ خواهانِ جاهِ ارشاد و رهبری به دنبال‌شان افتاده است. غم و ترس و سست‌رایی ما است که این چوپان می‌خواهد اختیار بکند، با ارشاد و هدایت از بیراه و خطر گرگ نجات بدهد. زنهار که هیچ گرگی به ددمنشی خود چوپان نیست. این پاره سخن خطاب به این گوسفندان است تا خطر گرگ واقعی را به درستی بشناسند.

بی شک باور نیروی درونی برانگیزنده‌ای است که مانند هر گوهر گرانمایه‌ای نباید آنرا ارزان به جاهلیت فروخت. ولی ما شاهد هستیم که بسیاری از دیدگاه‌های خرافی و کژفهمی‌های خلاف خرد، امروزه تا حدی به زمینه‌ی این باورها رخنه کرده‌اند که ما در کمال حیرت، به جای گسترش کلام، با جعل مفاهیم و سستی ایمان روبرو هستیم. شاید خداوند از رگ گردن به شما نزدیکتر باشد ولی در میانه‌ی هر نفسی با خدایش دنیایی از جهل و نادانی گسترده است. ایمان راهی در بیشه‌ی تاریک جهل است که از میان مرداب سنت و لَخت‌اندیشی می‌گذرد. هرگز نمی‌توان کورکورانه از این مردابِ سنت به خیر

گذشت، بدون یاری دیده‌های خرد، با نگاهی دایم چالشی و صادقانه به تمامی اعتقادات خود.
کژروی‌های روان‌مان در این زمینه بیشمار است. سنت نبوی را الگوی خود می‌کنیم بدون آنکه تصوری معنی‌دار از سنت داشته باشیم. سنت نبوی را به سلوک نبوی نسبت می‌دهیم، چون فرق میان سنت و سلوک را نمی‌شناسیم. لَخت‌ذهنی و تنگ‌نظری خود را، بدفهمی خود را از دین در سنت پنهان می‌کنیم. بی‌رغبتی و ناتوانی خود را به اندیشیدن با ایمان کورکورانه می‌پوشانیم، خودسری و خودکامی در اندیشیدن را در مرجعیت تقلید گم می‌کنیم. جهان هستی را به رویای اخروی می‌فروشیم. همه این رفتارها در پایان به این نکته منتهی می‌شوند که سرنوشت خود را سرسرانه به بازیچه رای و حکم دیگران می‌سپریم.

نکته‌ی حساس در این خصوص لغزش مفهوم‌ای است که موجب می‌شود سیرت پیامبر با سنت نبوی اشتباه گرفته شود. نگاهی تاریخی و موشکافانه به کردار پیامبران آشکار می‌کند که آنان همواره به ستیزِ سنتِ زمانه خود برخاسته‌اند و سنت رایج را زیر پرسش بردند و پیروان خود را فراخواندند، از سنت متداول سر بر بکشند.
اگر سیرت ملاک رفتار برروشان است، پس سنت‌شکنی حجت عمل راستین است و نه پیروی از سنت‌های دینی لَخته.
یک پرسشی را هر برروشی می‌باید از خود بپرسد: اگر پیامبر امروز در روزگار حیات‌مان زنده بود چگونه رفتار می‌کرد؟ آیا او نیز از آداب و رسوم هزاران سالخورده نیاکان پیروی می‌کرد و به شیوه زندگی گذشتگان اقتدا می‌کرد؟ من مطمئن هستم که او شیوه زندگی امروزی

را می‌پذیرفت و به پای ناهنجاری‌های جامعه امروز بر می‌خاست، با شیوه و سیرت تازه، نه با روش‌های کهنه‌ای که آزمون خود را رد شده‌اند، همانطور که در زمان خود چنین رفتار کرد! سید شما بت شکن بود، تمامی بت‌های زمانه خود را در هم شکست، طریق او بت شکنی است، پیروی از او، پیروی از شکستن تمامی بت‌ها است، حتی بتی از خود سید. باید بلند شویم به شکستن تمامی بت‌های دروغین و خود را از چنگ سنت لخته رها دهیم.

باید پذیرفت که دین بر شالوده باور استوار است و بدون نیازی به بسیارگوییی بدیهی است که منطق و خردورزی با باور بیگانه است. هیچ دینی از دین‌های دیگر منطقی‌تر نیست. هر دینی که ادعا دارد منطقی‌تر از دیگر کیش‌ها است، دغل‌ترین دین است. منطق با باور سازگار ندارد برای همین از باورهای دین انتقاد منطقی و فلسفی نمی‌توان کرد، ولی می‌توان ناخوانیِ باورها با منطق انسانی را رخشان آشکار کرد و بر همه کس صدماتِ و مشکلات این باورهای دینی را روشن کرد و نقش ویژه‌ی سنت را در این خصوص بازنمود.
منطق آنکه یک خدای تعالی بختِ همه اتفاقاتِ دنیا را در دست دارد، به همان اندازه باطل و به کل حرفی نامربوطَ[113] است که توبه و به زبان آوردن چندین کلمه‌ی بیمعنا و یا صدقه دادن کمی ثروت دنیوی می‌تواند تمامی زشتکردی‌های کسی را پاک بکند و خشم خدا را از کردار ناحقش فرو بنشاند و با کسب پاداش زیاد اخروی او را از مجازات گناه‌هایش برهاند.
دعا و نیایش را می‌توان تا حد درد دل برای کاهش بار احساسات و

---

۱۱۳ Non sequitur

آسایش روان توجیه کرد. روانِ انسان نیاز به گوشِ شنوایی ولی رازدار دارد که دغدغه خود را با او در میان بگذارد. با بیرون ریختن رازِ دغدغه خود و تقسیم احساسات با بیرونی گذر از آن بر روان آسوده می‌شود. این خصلت انسانی بر ذهنِ خردورز نیز زود روشن شد. دراز کشیدن بر روی تخت و خودبیرون‌ریزی نزد روانپزشک نیز به همان اندازه کاربرد دارد. در این امر سنجشی منطقی وارد نیست، زیرا احساسات و منطق در ابتدا وجه همپوشی ندارند که خرد به کاربرد آید. این کنش تا زمانی پسندیده است که داوطلبانه و همچنین به زبان و شیوه خود درخواست شود، هر لحظه‌ای که نفس آدمی مشتاق به آن بشود، بدون واسطه‌ای میان من و گوشِ شنوا.
ولی واقعیت دیدانداز دیگری به روی می‌کشد، سنت دینی از این کنشِ داوطلبانه امری اجباری و تکراری کرده است، از پیش برای شب و روزِ تمامی روزهای هفته به هر مناسبتی دعای لازمه را تعیین کرده است. افزون بر آن سنت حتی متن نیایش را بر ما دیکته می‌کند و با سلطه بر کلام واسطه‌ی میان ما و رازدار شده است. در اینجا دیگر هیچ رابطه عاطفی و واقعی برقرار نیست. این دیگر زبان ما نیست که نیایش می‌کند و گزینش و خواست‌مان مبنای دعایمان دیگر نیستند. بنا بر همین سنت انگیزه نیایش را از ما تارانده، عامل بیگانه‌سازی[۱۱۴] مفهوم دعا برایمان شده است.
از تکلیف نیز گذشته، سنت دینی سانی وابستگی به دعا ایجاد می‌کند و با ایجاب دعاهای ویژهِ بدون جنبه شخصی برای هر امری، احساسات نهانی و در پی آن باورهای ایمان‌بخش را پیش می‌انگارد. در این حالت است که سنت دینی به سستی اراده و ایمان می‌انجامد.

---

[۱۱۴] Alienation

زیرا همه چیز به دعا توسل داده می‌شود و نیرو و انگیزه کنش در خواندن دعا و توکل به قدرتی بالادست‌تر جسته می‌شود، انتظاراتی خارق‌العاده در قبال دعاها وعده میدهد که با افول اراده‌ی انسانیِ هر دینداری، رغبت به کوشش در رهیابی مشکلات را از او می‌رباید. سرنوشت چنین کسی در سلطه سنت دیگر در دست خودش نیست، بلکه به اختیار نیرویی بالادست و آسمانی سپرده شده است.[۱۱۵]
در این نقطه‌ی گذر از باور است که درِ سنجش منطق بر آن باز می‌شود و خرد چالشگر به کار می‌آید. نیایش رابطه‌ای یکطرفه است که رازدارش نقش کنشگری در این رویکرد ندارد. هیچ پدیده‌ای فراسوی هستی پدیدار بر حوادث آن تاثیر نمی‌گذارد. توسل به رخدادی غیر منتظره و بیرون از هستی پدیدار برای روان‌مان معنی ندارد و تنها پریشانی روان را نشان می‌گذارد. به همین منظور است که در جلسه روانکاوی رابطه‌ای دوطرفه می‌تواند برقرار بشود، زیرا گوش شنوا، خود جزو هستی پدیدار، به گفته‌های ما واکنش نشان می‌تواند بدهد. و به همین منظور همسطح ما قرار دارد و نه بالادستمان.

نذر[۱۱۶] به جهت برآورده شدن حاجت‌های خود و نجات از گرفتاری و دشواری‌های زندگی به طور اساسی با منطق منافات دارد. اینگونه

[۱۱۵] نفوذ این طرز فکر را می‌توان آشکارا در استفاده افراطی از گزاره 'ان شاء الله' در مکالمات روزمره یافت.

[۱۱۶] گزاره نذرکردن ریشه در زبان عبری و آرمانی دارد و نباید آنرا با فعل عربی نذر به معنای هشتار دادن و ترساندن اشتباه گرفت. نذر به معنای عهدی میان دیندار و پروردگار است که او به شرط برآورده‌شدنش بر خود واجب می‌کند.

رفتارهای پوچ از منظر منطق بهترین زمینه‌ی بارور برای سنت دینی را فراهم می‌کنند. سنت دینی با مبالغه و رواج این اعمال دینی و اشاعه بیم از عقوبت و مجازات باعث می‌شود که باورهای خرافی در دین فزون یابند و پیش‌انگاشت‌های دینی در جامعه رونق پیدا کنند. سنت دینی با رویکردِ سستی‌زایش و رفتارِ دین‌تخریبگرش دیده‌ی بصیرت دین را کور کرده، سیل کرختی و سستی به جامعه جاری می‌کند. واگذاری دین به سنت، حاصلی جز واپسگرایی[117] و دور افتادن از دغدغه‌های زمانه دربرندارد.

سیلِ تظاهراتِ سنتی دینی که دانش را به کهانت و غیبگویی، باور را به طامات جعلی و خرافات دروغین آلوده می‌کند، سبب دگرش[118] دین و رفتار دینی و گسترش روان‌پریشی پیروان می‌شود.

اگرچه توهم‌زدگی و ژاژ بودن این خرافات خود را سرانجام زمانی بر روان بروز می‌کند. ذهن آدمی در کمترین حالت دارای منطقی ساده و ابتدایی است که بیهودگی و ناکارآمدی این باورها را در کام به چالش می‌کشاند.

ولی سنت دینی از این خصلتِ روان چالشگر آگاه است و برای گریز از مباحثه‌ای که جنسیت سنت را رسوا کند، دست‌آویخته به منع هرگونه نقد، می‌کوشد زبان معترض به خود را از بن ساکت کند. این هدف با تقدس‌شماریِ افراطی احکام دینی و اقرارِ گزاف به معصومیت و اشاعه‌ی خطاناپذیری معصومین و پیامبران برآورده می‌شود. در حالی که نگاهی صادقانه و بدون پیشداوری به زندگی و سیرت این اشخاص ضمانت دیگری می‌کند و از رفتار دیگری گواه

---

[117] Petrification

[118] Conversion

می‌دهد.[۱۱۹] این پاکدامنی ساختگی که یکی از مشخصه‌های بارز چیرگی سنت دینی بر دین است، نه تنها سراسر کاذب و دروغین بلکه در دیدی ژرفتر ویرانگر دین نیز است. تظاهر ابَرانسان[۱۲۰] بودن پیامبر و مجتهدان دین بدون دستکاری در تاریخ و چشمپوشی از وقایع تاریخی که با تصورات سنتی ناسازگار هستند، و از روی جانبداری به شک کشاندن تمامی اسناد معتبر مخالف با سنت، میسر نیست. رخنه این رفتار که به رواج دروغگویی می‌انجامد بزرگترین صدمه را به دینداری می‌زند. دروغگویی در نهان بنمایه‌ی هر ایمانی را می‌خشکاند. هر دروغی دروغ‌های نو به بار می‌آورد چون دروغ نیز تاریخ مصرف دارد و ایجاب می‌کند با دروغی بزرگتر و بِروزتری جایگزین بشود، تا مرحله‌ای که دروغ بودن آن علنی و بر همه کس هویدا می‌شود. تکرار دروغ، مرزِ میان دروغ و راست را محو می‌کند و روان به ناچار پس از اندکی دروغ‌های تکراری خود را باور می‌کند و یقین به باور واقعی را از دست می‌دهد.

این یک تصوری بی‌معنا است که برای اصالت بخشیدن به زندگی دنیوی نگاهی قدسی به هستی لازم است. هر کسی که در این دنیا

---

۱۱۹ تاریخ نبوت آکنده از شواهد به خطاپذیری پیامبران و دودمان‌شان است. در اینجا من تنها یکی از پیامدها را یادآوری می‌کنم. هرچند صحت گزارش از پیشآمد غرانیق را مانند هر روایت تاریخی دیگری از حوادث تعلق‌کرده در ۱۴۰۰ سال پیش را می‌باید با احتیاط و شک لازمه باز جست، ولی وجود یک شاهد علنی و آیه‌ای در مورد احتمال اینگونه لغزش را نمی‌توان نادیده گرفت. مهم برخورد صاحب‌نظران امروزه با این گزارش است که برخوردی بسیار سنتی است ،با اینکه این رویداد در اصل هیچ نقصی به حقانیت دین اسلام وارد نمی‌کند بلکه تنها اسطوره‌سازی سنت دینی را خدشه می‌زند.

۱۲۰ Overman

چشم گشوده، همانند دیگر انسان‌ها با نقض و ناآ گاه به دنیا آمده است و درست آن است که هیچ تفاوتی با دیگر همنوعان خود ندارد. همه‌ی ما انسان‌ها لغزش‌پذیر هستیم. یک انسان بی‌نقص به من نشان بدهید تا من شیطان را به شما نشان دهم. تقدس و معصومیت در نگاه فلسفی بی‌معناست. هرگونه رویکرد اسطوره‌محور به دین مردود است، زیرا دینِ فراخورِ انسان از داستان اذعان یقین انسان‌ها سخن می‌سراید.

دین را نمی‌توان با دانش و علم یکسان شمرد و آگاهی دینی را در رقم دانشِ روان گماشت. دانش به آگاهیِ روان‌ای گفته می‌شود که خودبنیاد و از خودخیز باشد، خودبنیاد چون هیچ سرچشمه دیگری جز خود ندارد و هیچ پیش انگاشت قطعی بر خود وارد نمی‌داند و از خودخیز چون تنها بر مبنای انگاشت‌های خود است که همواره در حال افزایش و غنی شدن است. بر خلاف آن آگاهی دینی از منبع الهی و الهامی که در دین پیشگویی شده‌اند نشات می‌گیرد. این آگاهی در اصل تام و دگرگون ناپذیر است و بنا بر همین کسب آگاهی دینی مختصر به تفسیر سخن و تاویل پیش‌انگاشته‌ها می‌شود. ناگفته آشکار است که در این صورت منبع، هر متن بیرون از خودآ گاهی را مقید به پیش‌انگاشت می‌کند و از آنجایی که استخراج آگاهی از متن پیش‌انگاشته درونخیز نیست، آنگاه آگاهی به تکرار متن، به بیانی بهتر آ گاهی به نقل قول فرو می‌آید. بدین خاطر نمی‌توان به آگاهی استخراج‌شده از دین و متن‌های دینی دانش گفت. و از همین روی، افرادِ اهلِ اینگونه آگاهیِ دینی را نمی‌توان دانشمند نامید.
در اصل، این دو گونه برداشت از آ گاهی در تناقض با هم قرار دارند

و معرف دو دیدگاه گوناگون به پدیده‌ی هستی هستند که همگوشه[۱۲۱] با هم ایستاده‌اند.

نمی‌توان هم در مقام یک طلبه روحانی بود و هم دارای سمت دکتر علوم! یا می‌توان باور به تفسیرهای استخراج شده از متن‌های دینی داشت و یا درآمدهای تجربیِ روان را از خود پدیده‌ها بدون هیچ پیش‌انگاری درست دانست. گزینش یک کدام با ماست، ولی دم از هر دو زدن ریاکاریست. امروزه ما شاهد هستیم که بسیاری طلبه‌های حوزوی راهی دانشگاه شده‌اند و در رشته‌های به ویژه علوم انسانی با کسب عنوان دکتر خود را با لقب‌هایی چون 'حجت الاسلام دکتر' معرفی می‌کنند. فهم آنان از علم برای من درک‌کردنی نیست. ولی این را می‌دانم که یک انسان صادق به باورهای دین به دنبال لقب دکتر نمی‌گردد بلکه تنها کسی که شک در ایمانش رخنه کرده است جویای پاسخی از دیدگاه‌های دیگر می‌شود.

سرانجام یک روزی بر همه کس هویدا خواهد شد که جایگزینی فلسفه با الهیات، فیلسوفی تربیت نمی‌کند و تعبیر وحی و حدیث به علم و نامیدن مکتب‌خانه‌های مذهبی به حوزه علمیه، دانشمندی تعلیم نمی‌دهد، بلکه با منع دسترسی به دانش خرد چالشگر بر خود، از دین دُهلی توخالی می‌سازد، که در مورد همه چیز و همه جا نظر دارد، ولی سخنی ندارد جز از نادانستن خود.

از سوی دیگر، فراوانی تلبیس‌های دینی و به ویژه رسوخ مهلک سنت به دین مایه بدگمانی ذهن می‌شود و بیواسطه ما را متقاعد می‌کند که در اصلِ دین می‌باید نقص و کمبودهایی نهفته باشد که چنین تعدی

---

۱۲۱ Adjacent، مجاور

به اعتماد و سواستفاده از باورهای دینی و کژفهمی‌های خرد را میسر می‌کند. بنابراین شفا از استیلای سنت دینی موجه می‌کند که کمبودهای دین‌های سنت‌زده به زبان آورده شوند تا اسباب سنت دینی بر روان چالشگر برچیده شود.

نخستین مورد ضعف دین در جهان‌بینی تام دین از هستی می‌توان یافت. هر دینی که اعتقادات و جهانبینی‌اش بر پایه یک آفریدگار تمام مختار و تعیین‌کننده سراسر رخدادهای امروز و فردای عالم بنا شده است، ناخواسته در نهان دستخوش تناقض منطقی در تفسیر آزادی عمل و اثر آن بر سرنوشت انسان‌ها است. چنین توقعی از توانایی پروردگار, انسان و پروردگار را همانند دو موجود از جنس مختلف ناهمسان می‌کند که هر یک از اراده‌ای مستقل برخوردار هستند. یکی پروردگار که بر همه چیز در هر گاه مسلط و تعیین‌کننده است و هیچی بدون و خارج از اراده آن انجام‌پذیر نیست و گرنه می‌باید در بزرگی و بی‌نهایتی آن شک کرد و دیگری انسان زنده و دیده‌ور بر زمین که آشکارا تا حد زیادی به اراده خود عمل می‌کند. وجود این دوگانگی اراده در تعیین سرنوشت پارادوکسی[۱۲۲] است که بسیاری از کشمکش‌های نظری در اینگونه دین‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد.

قاطعیت در اختیار سرنوشت خویش، گذشته از تمامی تاثیرات منفی سنت دینی بر دین، این جهانبینی مطلق دین را درهم می‌شکند. اختیار به تعیین سرنوشت، انسان را مستقل از اراده ایزدی می‌کند و آشکارا دین را از بسیاری کژروی‌های خرافات‌آمیز در باورهای دینی می‌زداید. سرنوشت هیچکسی از پیش تعیین نشده است، بنابراین پیشگویی‌های رایج در سنت دینی که با اتکا به امور غریب و یافتن

---

۱۲۲ Paradox

اخبار و بافتن معجولات سنجش‌نکردنی، رخدادها را اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کنند، به این مناسبت همه جانبه باطل و بیمعنی هستند و جز پخش جهل و ناامیدی به توانایی خویش و بی‌ارادگی به سرگذشت خود و دیگران در جامعه هیچ بهره‌ای برای جامعه ندارند.

سخن از مشیت الهی تهی از معنی است و سرنوشت ما انسان‌ها را نمی‌توان به کام پروردگاری که گذشت بخت‌مان را مستقیم یا نامستقیم تعیین می‌کند سپرد. جهل‌پروری این اسطوره‌سرایان و ماهران شبه علمیِ باخبر از اعقاب از طریق جفر و رمل یا هر رسم همانند دیگری[۱۲۳] تنها فرصتی برای دست‌درازی به جان و زندگی خوش‌باوران ممکن می‌کند.

به همان اندازه نیز نذر و قربانی کردن بیفایده هستند. اینگونه رفتارهای ناقص باقیمانده از زمانی هستند که آدمی تصور داشت می‌توان شگون و نیکی پروردگار را خرید و با اندکی نذر و هدیه تمایل پروردگار را به نفع و سود خود سوق داد، انگاری که پروردگار به اینگونه لغزش‌های اخلاقی انسانی بیمار است. در حالی که سرنوشت انسان‌ها تنها در دست خودشان است و بخت آنان خریدنی نیست.

[۱۲۳] نمونه‌های بسیاری از اینگونه خرافه‌های دینی که سنت دینی راه را بر آنان گشوده است میتوان در هر جامعه ای یافت. در جامعه ایران به ویژه پس از به قدرت رسیدن سلطنت صفویان رواج خرافه به مسئله ای دردناک تبدیل شد. به واسطه تعصب دینی نوشیعیان در این دوران بسیاری از گزاره‌های کلامی پیشین ناگهان به چون اصل دین و حقیقت‌های بنیادین مذهب تلقی شدند و عامل اصلی واماندگی و وادادگی جامعه برای سالیان سال شد.

دیگر سست بنیادی که دین از خود نشان می‌دهد، در این واقعیت است که دین آدمیت را در انسان می‌خشکاند. اسلوب دین انسانیت را از اندرون من و شما می‌ستانند، چه کارکردهایمان از حیث اخلاقی درست باشند یا خیر. شاید این داوری بر دین نخست تند و خشن به نظر بیاید، ولی اعتنا به نیت و مراد کارکردها درستی این حکم را هویدا می‌کند. اعمال دینی را نمی‌توان هرگز انسانی شمرد، چون برخاسته از رای و اندیشه و تصمیم منِ انسان نیستند، اینکه ملکات و خدایان و دیگران از چه جنسی هستند برای ما معلوم نیست، ولی آنچه مشخص است، آن است که با انسان متفاوت هستند و گرنه برتر از هیچ کداممان نخواهند بود و به این حسن چیزی به ما برای گفتن نخواهند داشت. پس به گفت و نظر دین منشا احکام دینی انسانِ متفکر خاکزاده نیست. داشتن تعهدی هم دینی و هم انسانی آشکارا از توهم ذهن برمی‌خیزد.

نیت کردار و پنداری سازوار انسانی تباین زیادی در اخلاق افراد می‌گذارد که نمی‌توان نادیده گرفت و عوامل خود را در سطح جامعه بروز می‌دهد. دینداری در اصل امری شخصی است، حکم‌های دینی به فردی هستند و مجازات و ثواب‌هایشان نیز شخصی برده می‌شوند. بنابراین کسی که به احکام دینی پیروی می‌کند همواره برای عاقبت خود عمل می‌کند. معامله‌ای با پروردگار خود می‌کند، با او در راز و نیاز است. تنها از او بیم و عوش دارد، تکلیف از اوست. لیکن انسانیت را در یکدلی و همدلی با دیگر انسان‌ها می‌توان یافت. انسانیت در پذیرش ضعف و قدرت انسان‌ها، در اعتماد به توانایی‌های انسان با وجود درک کامل از لغزش‌پذیری‌اش است. در پیوستگی و از خودگذشتگی در همیاری با دیگران نهفته است. دیندار

مکلف به سنت دینی با اینجور ارزش‌ها بیگانه است و نقش خود را در این جهان تنها در پیروی از احکام خودخواهانه و تقلید از رفتارهای سنتی می‌داند. اینچنین سنت دینی آدمیانی خودخواه و ضد انسانی پرورش می‌دهد که جامعه سرانجام در زیر بار اعمالشان رنجیده و مایوس می‌شود.

هنگامی که من با یک شخص تهیدست روبرو می‌شوم و در مقابلش زانو به کمک می‌زنم، این زانوی من از روی ترس از عاقبتم بر زمین نیفتاده است، پیشکش ثواب اخروی با جمع برکات در ازاء آمرزش و پاداش بهشتی نیست و به فرض گفته‌های کسی مجتهد نام همچین کاری نکرده ام. بلکه سنگینی بار انسانیت است که من را به زانو می‌کشاند، مهر و یکدلی با همنوعان خودم هستند که من را تکان می‌دهند، عشق به جان و هستی و ارزش‌های انسانی هستند که من را دربند خود نگه می‌دارند.

بدون اذعان به این ارزشهای انسانی ما به یک ماشین بیولوژیکی توخالی بدون هیچ خودداری مبدل خواهیم شد که چون بازیچه هر کسی بی‌پروا دست به هر جنایتی بر همنوعان خود می‌تواند بزند. مشابه آن را در گذر تاریخ دین‌ها به کثرت می‌توان یافت. دستگاه ارزشگذاری ما نمی‌تواند بر حسب تفسیرهای ذهن پریشان از چند کلامِ کهنه باشد، بلکه خرد سلیم انسانی در این میان موجه است. هیچی به نزدیکی کودنی به ذهن ما نیست که کاربست خرد چالشگر را ملزوم می‌کند. می‌باید با چالش ضعف‌های دین، سنت چیره بر دین را از جوهره دین و روان زدود. انسان بروز و مدرن از بند گذشته و برماندهای آن گسسته است و همواره به آینده‌ی درخشانی که آرمان‌هایش زمینی و انسانی هستند نظر دارد.

ستیز با سنتی که مسیر را بر اندیشیدن می‌بندد و دیگران را در مقام قیم روان می‌نشاند، در تک تک انسان‌ها با بهوشی به ضعف‌های دین آغاز می‌شود. آنانی که دلیرانه پا به هنگامه‌ی خودشناسی می‌گذارند و برای ارتقا انسانیت‌شان خود را از بند تعصبات باور می‌رهایند و مشتاقانه هر باور ذهن خود را به بوته‌ی سنجش خرد می‌سپارند، کسانی هستند که کامکار به اندیشیدن می‌شوند و با روشنایی فکر و رای‌شان زمینه‌ساز شکوفایی آدمی هستند.

روشنفکر حقیقی هیچ مرادی را بر خرد چالشگر خود نمی‌پذیرد و قبله‌ای جز ارزش‌های انسانی ندارد.[۱۲۴] بازی با لغت‌ها و نامیدن خود، بهتر بگوییم سوء نامگذاری خود به نام روشنفکر دینی[۱۲۵] از کسی دینداری بهوش به کمبودهای دین نمی‌سازد. باید از این صاحب‌نظران پرسید که آیا می‌دانند روشنفکری چه معنایی دارد و چرا در تاریخِ تفکر کسانی را روشن می‌نامیدند؟! منظورشان از روشنی چه بوده؟ روشنایی در برابر تاریکی قرار دارد پس کسی که به روشنایی دست می‌یابد از یک تاریکی‌ای می‌باید بیرون آمده باشد.
تاریکی که در این میان از آن سخن برده می‌شود تاریکی در بینش دین و مذهب بوده است که بر دنیای تفکر انداخته بود، تاریکی که دستاورد خود انسان بود که با برداشت‌های دینی و تسلط سنت دینی بر روان و کردار آدمی به انجماد فکر و بندگی در تاریکی ذهن

---

۱۲۴ به ظاهر روشنفکرانی که به پیروی دیگران می‌افتند کسانی توخالی و جعلی هستند که در بطن سنتی باقی مانده‌اند.

۱۲۵ تناقض آشکارا در این نامگذاری گواهی به بی‌اطلاعی از معنی روشنفکر می‌دهد.

فرجامیده بود. چوب و ترس از یک سوی، شکر و وعده‌های بی‌پایه از سوی دیگر آدمی را در سایه‌ی رشد خود نگه داشته بودند.

آ گاهی از این تاریکی با کشف پرتویی از ارجِ هویت انسانیِ خود، آیت روشنفکری آدمی است. عصر انسان‌مداری و خردورزی با پروا به اعتماد و کاربرد خرد و خودآ گاهی بیان می‌شود. رستگاری از بندگی به سنت سرآغاز نواندیشی و گام اول روشنگری است.

۷ همزیستی و تمدن

روزی به روزگار شمار نمی‌خورد که ما با داوی گروهی به متمدنی خود و تحقیر دیگران به بی‌تمدنی روبرو نشویم. انگاری که یک دسته ارغنده کمر به نابودی هر تمدنی بسته است و در قبال آنان دسته‌ای دیگر هر گونه خشونت در پاسداری و حفظ تمدن را بر خود روا می‌دارد. در پیش‌پای این برخورد نیز جمعی در گوشه زمینی بهت‌زده از زمانه خود را گهواره تمدن وانمود می‌کنند و تمدن را یگانه در تصویر خود می‌انگارند. در برهه‌ی این درگیری هر گاه جامعه‌ای غافلگیر مورد تهاجم جانگداز دیگران با تلفات بسیار قرار می‌گیرد، گوش‌خراش از یورش به تمدن فریاد می‌زند، ولی در باب خشونت خود در انتقام جویی تمامی دم فرو می‌بندد. همه کس، همه جا، بانگ از تمدن برتر خود می‌زند، برتری‌ای که یگانه شبحی در ذهن پریشانی است که این واژه را پیشه‌ی نیل خود کرده است و ریشخندی و خوارداشت دیگران را بر این واژه قایل شده است. مای با تمدن در برابر دیگران بی‌تمدن. برداشتی که جای بحث دارد و تاثیر آن بر روانِ حاضر انکارپذیر نیست.

بی‌دلیل نیست که برای مفهوم تمدن تاکنون تعریف‌های مختلفی از زاویه دیدهای متفاوت ارایه شده است[۱۲۶] که هر یک به فهم ویژه‌ای در ذهن نشانه می‌کند. ولی تمامی آن نشانه‌ها در حاشیه‌ی واژه‌ی تمدن به این وجه مشترک فراهم می‌آیند که یک حالتی گروهی از باشیدن محسوس است به نام تمدن که جامعه‌ها ارزنده دستیابی می‌پندارند. ما انسان‌ها به مثابه هموندان جامعه‌ای با یک تمدن خاصی چشم به دنیا می‌گشاییم و سرنوشت‌مان همانند دیگر هموندان در درون تمدن آن جامعه شکل می‌گیرد. از این دیدگاه، ضرورتِ نیاز به درکی بنیادی و از دید فلسفی معنیدار از مفهوم تمدن و فهم پیوند آن با سرنوشت بسیار احساس می‌شود، هرچند که کاربردهای جانبدار و چندبعدی این مفهوم معنای برهمی از آن بجا گذاشته است. بنابراین لازم می‌آید که ساختار به ظاهر دلبخواهی و در واقع گنگِ این واژه واکاوی شود و مهم‌تر از آن به چالش خِرد کشیده شود.

برهمی این گزاره، به ویژه در شیوه کاربردِ پرشمار آن در تکلم برملا می‌شود. هنگامی که سخن از تمدن غربی زده می‌شود، تمدن به عنوان نامی برای چیزی داشتنی و کسب کردنی انگاشته می‌شود. در این صورت هم هنوز واضح نیست که آیا این مفهوم تنها در شکل منفرد معنی دارد یا در صورت جمع هم می‌توان آنرا بکار برد. از سوی

---

۱۲۶ علوم انسانی شماری نظریه‌های گوناگون در تعریف مفهوم تمدن ارایه کرده است که بیرون از مبحث فلسفی این کتاب هستند. آنچه در اینجا به سزا است، برداشت اولیه از بود چنین مفهومی در هستی پدیدار است که اندیشه‌ی فلسفی بر پایه‌ی آن نهاده می‌شود.

دیگر، اگر از جامعه‌ای با تمدن سخن برده بشود، در اینجا گزاره‌ی تمدن مقام صفتی می‌گزیند و به عنوان رتبه‌ای نشان‌گذار تلقی می‌شود که به اسم جامعه نسبت داده شده است. بنابراین بر حسب بافتار کاربست و فهم شخصی هر ذهنی از این گزاره، که آیا به مثابه نام برای اجتماعی و جمع‌بندی توده‌ای و یا در نظر رتبه‌ای ارزشگذار بر جامعه‌ای بکار برده شده است، معناهای متفاوتی مفهوم تمدن می‌رساند که همگی بگونه‌ای در ذهن هر گوینده‌ای تصوری روشن دارند، ولی فهم آن بر رای دیگران مبهم است و بدینگونه برداشتِ عموم از تمدن را مخدوش نگه می‌دارد.

چشم‌اندازِ برهمی در مفهوم تمدن بویژه در فزونی تمدن‌های برساخته خیره‌گیر می‌شود. امروزه بسیاری جامعه‌های نوپا با ساخت چندین ساختمان و برج مدرن و معماری‌های چشمگیر تمدن‌سازی را پیشه می‌گیرند و دم از تمدن می‌زنند، تمدنی که در متراژ بلندی برج‌ها اندازه گرفته شده است و بر آن تصور استوار است که تمدن را می‌توان ساخت. جستن تعریف تمدن در چنین جامعه‌هایی چیزی از ابهام موجود نمی‌کاهد، چون تعریف آنان، تعریفی جانبدار است که یگانه از قدرت و ثروت خودشان می‌بالد.
پاسخ این پرسش را می‌باید در میان سنگ‌های پراکنده در کناره‌ی دیوارهای نیمه تمام ویران‌شده‌ی تمدن‌های کهن، چون در هگمتانه و تخت جمشید، جست. به شخصه از دوران کودکی به یاد دارم که بزرگسالان به این خرابه‌ها همواره اشاره می‌کردند و عظمت تمدن و فرهنگ غنی‌مان را سربلند گوشزد می‌کردند! امروز من به همان خرابه‌ها، ویرانه‌های تمدن‌های باشکوه گذشته و غایت اینگونه

تمدن‌های خشتی باری می‌نگرم و با نگاهی چالشگر از خود می‌پرسم، تمدن چیست؟ در کجای این آجرسنگ‌های فروریخته و ستون‌های سوخته تمدن نهفته است و از آن تمدن امروز چه باقی مانده است؟ و شاید مهمترین پرسش که به ذهنم خطور می‌کند، انسان‌های متمدن در این ویرانه‌ها کجا هستند و بر سر آنان چه آمده است؟ آیا مفهوم تمدن بدون در نظر گرفتن انسان معنی دارد؟

نگاهی ژرف به آنچه در زبان روزمره به واژه تمدن[۱۲۷] تداعی می‌شود، رونما می‌کند که آنچه امروزه نماد تمدن انسانی بشمار می‌آید بیشتر دستاوردهای علنی در پیرامون زندگی روزمره، بویژه آخرین پیشرفت‌های شگفت‌آور در علم و صنعت، در فنِ شهرسازی و ساخت آسمانخراش در شهرهای چندین میلیونی است. همه‌ی آنها دستاوردهای گروهیِ انسان، فرایِ توانایی‌هایِ تک نفره، است که بر سازماندهی بهین جامعه در شهری کردن محیط زیست‌مان تاکید می‌کند. به برداشتی دیگر دستیابی‌ها و کارکردهایی که جامعه‌ای در محیط زیست خود بجا می‌گذارد ما را به سطح توانایی رشد آن جامعه متقاعد می‌کند. این گونه دید و تعریف عینی از تمدن شاید در گذشته و در مورد تمدن‌های پیشین که جداگانه و تا حدی دورافتاده از

[۱۲۷] Civilization، برگرفته از واژه لاتینی civis به معنای شهروند (روم) است. در ابتدا در زبان فرانسه متضاد با گزاره بربریت و وحشیگری بکار برده می‌شد که اشاره به تابعیت از قانون‌های شهرنشینی و برآمدن از حالت بی‌قانونی بدویت می‌کرده است و به همین معنی نیز امروزه بیشتر رایج است. این واژه در زبان فارسی به تمدن و مدنیت، هم ردیف با واژه‌ی عربی مدینه، و یا شهرنشینی برگردانده میشود.

همدیگر سیر تکامل خود را می‌پوییدند کارآمدی داشته باشد ولی در دنیای امروزی پیش‌فرض آنکه میزان رشد شهری بودن جامعه‌ای و شیوه زندگی آن دال بر تمدنی غنی می‌کند، دیگر صادق نیست. ما امروزه شاهد جامعه‌های مصرفی هستیم که سراسر ساماندهی و سازماندهی به جامعه شان را دیگران برایشان انجام می‌دهند. اینگونه جامعه‌ها در اصل واردکننده‌ی نمایی از تمدن هستند، خریدار جلوه‌ی شهرنشینی. به زبانی روشن، در دنیایی که تمامی دستاوردهای آدمی را می‌توان به سادگی فراهم کرد، پیش‌فرض دوجانبه‌ی نامبرده برای شناختِ متمدن بودن معدوم و سترده به شمار می‌آید و تعریف دیگری برای تمدن درمی‌باید که پیوندی با ساختار و ریختار[۱۲۸] محیط زیست و نمای شهرآوری[۱۲۹] نداشته باشد.

از این روی، در راستای کنکاش لایه به لایه‌ی تیرگی[۱۳۰] از گزاره تمدن، نخستین تیرگی‌ای که چشمگیر می‌شود ابهام مفهومی رایج میان تمدن و فرهنگ[۱۳۱]است. در برخی حوزه‌های زبانی از جمله انگلوساکسنی[۱۳۲] و فرانسوی، این دو گزاره برای بیان یک مفهوم مشترک بکار برده می‌شوند، اگرچه هر کدام، بارِ معنایی متفاوتی به ذهن می‌رساند. از این روی، نیاز به صحتِ مفهومی ایجاب می‌کند که فرق میان این دو گزاره تشخیص داده شود.

---

۱۲۸ formation

۱۲۹ urbanization

۱۳۰ obscurity

۱۳۱ culture

۱۳۲ Anglo-Saxon

شیوه‌ی معمول برای شناسایی گزاره‌ها بازنمود و شمارش تفاوت‌های آنها در محتوا است. ولی وابستگی اینگونه شناسایی از روی محتوای درونی گزاره‌ها می‌تواند بسیار مشکل‌ساز بشود، در صورتی که محتوای گزاره‌ها گنگ است و خود نیازمند به کاربرد واژه‌های گنگِ دیگری است. به همین دلیل، در اینجا روش دیگری انتخاب می‌کنیم که به جای شمارشِ جز به جز محتوایِ هر گزاره ای، گاهجای جداگانه‌ی گزاره‌ها را در هستی پدیدار جستار می‌کند.

پس نظر خود را به نقش به سزای زمان در روشنگری تفاوت میان این دو گزاره تمرکز می‌دهیم. هر کدام از این گزاره‌ها پیوندی متفاوتی با زمان، با گذر زمان دارد. پخش و پذیرش هر کنشِ فرهنگ‌سازی در جامعه به گذر زمان می‌انجامد. این درنگ در تثبیت و تحقق فرهنگ در جامعه سبب می‌شود که سراسر آنچه ما به مثابه فرهنگ در هم اکنون دریافت می‌کنیم تمامی در زمان گذشته صورت گرفته باشد. بنا بر همین فرهنگ، میراث و حافظه تاریخی یک جامعه از سرگذشت خود است. سرگذشتِ تاریخیِ هر جامعه‌ای نشانگرِ تمامی دستآوردهای جامعه در تعیین سرنوشت خود است که در فرهنگ امروزی آن جامعه بازتاب می‌یابد. به زبانی دیگر سخن از فرهنگ، با رجوع به سرگذشت گروهی و به یادمانده جامعه، گزاره‌ای فرگشتال از زمان است و بدین گونه محتوای آن دیگر اشاره‌ای به زمان ندارد.

از سوی دیگر مفهوم تمدن ناظر بر حالتِ کنونی جامعه است و باشیدن جامعه را در زمان حال وانمود می‌کند. ویژگیِ بودباش در مفهوم تمدن آنرا تابع زمان می‌کند، حالتی که وابسته به شرایط کنونی می‌تواند هر لحظه دگر گردد. این امر را می‌توان در خرابه‌های تمدن‌های باستانی یافت که امروزه از صحنه‌ی رویداد محو شده‌اند.

هرگز گفته نشده است که جامعه‌ای متمدن همواره در شان تمدن باقی می‌ماند. تمدن، حالتی از آنچه هم اکنون می‌باشیم را بازتاب می‌کند، بدون رجوع به حافظه‌ی تاریخی از بودنمان.
از این روی، ویرانه‌های تاریخی پاره‌ای از فرهنگ ما هستند، خاطرنشانِ فرهنگ باستانی و غنیِ جامعه‌های کنونی. ولی تمدن امروزی ما را هرگز معین نمی‌کنند. تمدن ما، کسانی که هم‌اکنون می‌زییم، تنها با کنش و رفتار امروزی خودمان معین می‌شود. میراث فرهنگی گذشته می‌تواند در این کار آسان‌ساز بیاید، ولی نشانگر متمدن بودن کنونی نیست. آنچه من در ویرانه‌های تاریخی‌مان مشاهده می‌کنم اثری از تمدنی دیرینه است که پیوندی فرهنگی در خاطرهِ تاریخی با من کنونی دارد. پاسخ به چیستیِ تمدن امروزیِ من، راه دیگری می‌طلبد که به قیاس دستاوردهای ثانوی انسان، به بُرز و بلندی آجرهای روهم نشسته و یا به شمار ثروت انباشته شهروندان نباشد بلکه بر نهاد باشیدن خود آدمی، کسانی که آن آجرها را برهم گذاشته اند، برپا باشد. سرشت انسان را باید باری دیگر در مرکز مفهوم تمدن قرار داد، همانطوری که در تعریف نوآیین تمدن شناسانده می‌شده است. رومیان باستانی شهروندان خود را که به شهروندی خوی آورده و پیروی از قانون‌های منصوب از گروه را پذیرفته بودند، متمدن می‌نامیدند. در تعریف نوآیین تمدن رفتار و خوی انسان‌ها در وجه نخست قرار داشت، پیروی از قانون‌هایی که انبوه انسان‌ها برای ساماندهی خود در جامعه‌ای که بر آن اختیار داشت وضع کرده بود.
بنابراین با رویکردی نوآیین به سرچشمه گزاره تمدن تعریفی شایسته می‌آید که تنها به بکارگیری آموزه‌ها و دانش بشر در بهزیستی و

بهبودی زندگی اجتماعی کنونی انسان‌ها بند نباشد.

ترقی در دانش و منش انسانی همواره ایجاب می‌کند که واژه‌های جاافتاده پیشین که سال‌ها بکار برده می‌شدند باری دیگر به چالش کشانده شوند و تعریفی فراگیرتر و زیبندهِ زمانه از آنان ارایه شود. این امر همچنین شامل گزاره تمدن می‌شود و زمانه لازم می‌گرداند، تعریفی نو از این واژه بیان بشود که با اندیشه و مراد نوآیین آن و مناسبات امروزی در مساوات باشد. اگرچه امروزه تمدن تنها در برتری اقتصادی و صنعتی بر دیگران سنجیده می‌شود، ولی این برداشت، همین امروز نیز کفایت خود را از دست داده است.
بیگمان سطح تکنولوژیکی یک کشور صنعتی و میزان پیشرفتگی فنی یک جامعه را می‌توان در شمار کارخانه‌ها و مرغوبیت کالاهای آن تشخیص داد و بدین مناسبت تمدن و شهرنشینی را همگام با پیشرفت علم و تکنولوژی شمرد، دانشی که عمرمان را در این هستی دیرتر و به زندگی‌مان کیفیتی بیشتری می‌بخشد. ولی آیا تمدن تنها در تامین رفاه و پیشرفت بهداشت و درمان بسیاری از بیماری‌های مرگبار در دیرینه تعریف می‌شود و کیفیت زیست و هستی ما تنها در این چکیده شده است؟ اگر تمدن در این چیزها شناسانده می‌شود پس باید هستو شد که مهمترین رویه آن تاریک مانده است.

من شهرنشینی را از روی این بلندگاه فرابین در شیوه رفتار با همدیگر، در برخوردهای اجتماعی و گروهی، در طرز معاشرت و زندگی کردن باهم و در سطح ’همزیستی‘ هموندان یک جامعه می‌بینم. از دید من، آنچه معیار تمدن یک جامعه است، میزان همزیستی مبرهن در آن

جامعه است.
کمبود همزیستیِ متناسب، زیستن در یک جامعه را به تنگ می‌آورد و تمامی دانش و پیشرفت‌های آدمی، فزونی رنج و آزار بیشتر در طی زیست و حیات خواهد بود. منِ بهوش، همانطور که در پیش به آن اشاره شد، به تنهایی در این دنیا نیست، بلکه زیست خود را در تعیین سرنوشت گروهی و انبوهی که به آن پیوسته است معین می‌کند. او، به تنهایی، همواره بیشتر دستخوشِ آسیب از این تمدنِ فنی است تا بهره‌بری از آن. اینگونه تصورِ یکسویه از تمدنی بدون آرمانِ مشخصی معنی نمی‌دهد و حتی بسیار زیان‌آور هم است، چنانچه پیشرفت در دانش و توانایی‌های انسان به همان نسبت که مفید برای زندگی آدمی است، می‌توانند مخرب و نابودکننده‌ی سرنوشت انسان‌ها نیز باشد. گفتنی است که جنگ‌های جهانی یکم و دوم دال بر همین رویکرد می‌کنند که با افزایش دانش و توانایی‌های تکنیکی، انسانِ امروزی به مراتب آسیب‌پذیرتر شده است و با کشف نیروی هسته‌ای و ساخت سلاح‌های اتمی به اوج و قله‌ای نو در قدرت تخریب رسیده است که تنها با استفاده از چندین سلاح، میلیون‌ها انسان و تمامی محیط زیست را برای سالیان سال نابود و فاسد می‌تواند بکند. بنابراین پیشرفت فنیِ تمدن تیغه‌ای بُرنده است که هر لحظه بر پیکر انسان می‌تواند فرو برود. و ما روزبروز شاهد آن هستیم، سالی نمی‌گذرد که آکنده از ویرانگری و انسانکشی نباشد.

در این میان باید تاکید کرد که با گسترش دایره‌ی معنایی تمدن به تمدنی انسانی که بیشتر به پیشروی در انسانیت و جایگاه انسان‌ها استناد می‌کند نمی‌توان عنصر همزیستی را جایگزین کرد. اگرچه در

تعریف تمدن انسانی، انسانیت الگوی پیشرفت شمرده می‌شود و نه تنها دستاوردهای فنی انسان بلکه همچنین رشد معنوی او با پذیرش حقوق بشر و آزادی‌های بنیادی بنمایه و ملاک پیشرفت در تمدن قلمداد می‌شود و تمدنی نو و مدرن جسته می‌شود که ملاک کارکردش تنها انسان یگانه باشد.

ولی اینگونه رویکرد به مفهوم تمدن بسیار مشکل‌ساز است و با پیوند انسانیت که تعریفی خودآیند از روی فهم حاضر ما از خواسته‌های آدمی است، با واژه تمدن در را بر سواستفاده‌های تبعیضی باز می‌گذارد. گویی آنانی که فارغ از تمدن انسانی هستند با سلب انسانیت از آنان دیگر انسان نیستند و تعلق به دیگر رسته ناشناخته‌ای دارند. به نظر من این گونه فهم از تمدن دامن به همان برداشتی از این واژه می‌زند که تبعیض و برترخوانی را به معنای تمدن وارد کرده است.

بی‌تردید بیان و استقرار حقوق بشر و آزادی‌های انسانی در یک جامعه نشانگر ترقی معنوی آن جامعه است، ولی این دسترسی در راستای پیشرفت برداشت جامعه از همزیستی خود حاصل می‌شود. یک انسان یگانه و بی‌پیوند به جامعه نیازی به تعریف و بیان حقوق و آزادی‌های خود ندارد، چون بیواسطه در توان انجام هر کاری که اراده بکند است. زمانی بیان و استقرار این حقوق انسانی ضرورت می‌یابد که آدمی به عنوان هموند یک جامعه برای انتظام و ساماندهی مجبور به گذشت از حقوق و آزادی خود بشود. آنچه ما در بیانیه حقوق بشر مشاهده می‌کنیم، خواسته‌های آدمی، بهتر بگوییم آرزوهای آدمی از انسانی تمامی آزاد و رها از بند جامعه است. تمدن

ولی گزاره‌ای اجتماعی است که دستیابی‌های گروهی انسان را تصدیق می‌کند. از لحظه‌ای که انسان‌ها سرنوشت خود را با همدیگر تقسیم می‌کنند حقوق بشر به آرمانی دست‌نیافتنی مبدل می‌شود. از آن لحظه کیستی و یکتاییِ[۱۳۳] انسان زادگاه اختلاف در خواسته‌های انسان می‌شود که رهیافتی جز گذشت از برخی حقوق انسانی و دوری از حقوق بشر ایدآل برای او باقی نمی‌گذارد. در چنین شرایط اجتماعی، همزیستی جایگزین حقوق بشر ایدآل می‌شود و در راستای آن تمدن میزان استقرار و تحقق حقوق بشر در همزیستی با همدیگر را نشان می‌گذارد. پیشروی در همزیستی به تحول حقوق بشری و آزادی‌های شخصی دامن می‌زند.

انتظارات ناشایست از انسان را می‌باید کنار گذاشت، ما می‌توانیم انسانیت را تعریف کنیم، ولی از روی آن تعریف نمی‌توانیم انسان بسازیم. انسان‌سازی همواره کنشی ناشدنی و بسیار ویرانساز بوده است، چون گوهر انسان را تنها یک چیز می‌تواند تغییر دهد و آن طبیعت است. انسان هر چیزیست که طبیعی هست، هم خوب است و هم پلید، هستنده‌ای چندبُعدی، بهوش و دور از اقرار، بی‌اندازه مغرور به توانایی بسیار خود. هستنده‌ای که تمامی به فکر وجود خود است و بس! زمانی ما به فکر طبیعت و حفظ محیط زیستمان افتادیم که صدمه‌ی آن به خودمان رسید، آنگاه بود که همگی برخاستیم و فریاد از حفظ محیط زیست زدیم، وانگهی مقصودمان هنوز محیط زیست انسان‌ها است. تا زمانی که مشکلی با گرمی کره‌ی زمین نبود هوا را آلوده کردیم تا اینکه آب و هوای محیط به ضرر بشر دگرگون

---

۱۳۳ individuality

شد، آنگاه صدای حفظ محیط زیست بلند شد. پیش از آن، یگانه پیشرفت اقتصادی و افزایش ثروت ارجحیت داشت.

انسان ماهیت خود را به خاطر چند سطر نوشته شده از دست نمی‌دهد، آیا فکر می‌کنید که حقوق بشر تازه از زمانی که بر ورق نوشته شده‌اند وجود دارند و انسان‌ها حامی آن شده‌اند، یعنی در گذشته، آدمی خواهانِ آزادی و آگاه به حقوق خود نبوده است. اشتیاق به آزادی بیان و خواست حقوق بنیادی در پیوندی همیشگی با تاریخ سرنوشت بشر بوده است. درست است که بیشتر انسان‌ها امروزه در آزادی به مراتب بیشتری تا در گذشته می‌زیند و از حقوق بیشتری برخوردار هستند، ولی هرگز نباید به اشتباه بپنداشت که در گذشته کسی خواهان این آزادی‌ها نبوده است. بر وارونه آن، کمبود و جای خالی این آزادی‌ها همواره هنگام نبودشان سخت‌تر احساس می‌شود تا امروزی که بیشتر انسان‌های ناخودآ گاه در دسترس این آزادی‌ها به ارزش و قدر آنها بی‌اعتنا شده اند.
هیچکس معنی و قدر آزادی را به اندازه‌ی برده‌ای با بدنی آغشته از ضرب شلاق نمی‌شناسد. باید پرسید که برده‌دار متمدن است یا برده‌ی او...؟

خیر، آنچه در تعریف مفهوم تمدن کم آمده است، تعهد به انسانیت نیست، چنانچه براستی باید پذیرفت که سرشت انسان همان چیزی است که طبیعت به او دهش کرده و باید منتظر ماند که فرگشت با این آفریده چکار می‌کند.

بنا بر این سودای تمدن انسانی یک خودفریبی[۱۳۴] بیش نیست که ابدا نمی‌تواند همزیستی را جایگزین بکند. ارزش و شایستگی یک جامعه‌ی متمدن در نهادِ همزیستی برقرار در آن جامعه مشخص می‌شود. مفهوم تمدن در زیرمتن همزیستی که بر محور نیازهای اجتماعی انسان استوار است معنی می‌گزیند. تمدن رتبه‌ای از همزیستی در یک جامعه را نشان می‌گذارد که هموندان آن با همدیگر و با اراده‌ی خود در تعیین سرنوشت گروهی‌شان بدست آورده‌اند و به اختیاراتی فراسوی توانایی‌های فردی یک انسان رسیده‌اند.

از سوی همین زاویه‌ی دید است که پوچ و بی‌معنی بودن گزاره‌هایی چون 'تمدن دینی' روشن می‌شود. زیرا دین در اصل نه به ساماندهی خودجوش مردم از خودشان رقم می‌زند و نه در پیشرفت دانش و صنعت کارآیی دارد. سازماندهی جامعه‌ی دینی مبتنی بر اصول آسمانی و پیگیر آرمان‌های ایزدی است که تمامی از پیش تعیین شده‌اند، پیشداده‌های آماده به اجرا هستند. همزیستی در چنین جامعه‌ای پیوندی به توانایی‌های هموندان آن جامعه در استقرار و بهبودی زیست شان ندارد. حکم، کلام تغییر ناپذیر الاهی است و انسان، گردن‌کژ و تسلیم آن کلام. اینگونه نظمی هیچ نسبتی با تمدن، با شهرنشینی آدمی ندارد و بنا بر همین تمدن و دین را نمی‌توان در یک قافیه آورد.
یک نمونه، این تناقض مفهومی و مشکلات پیگیر آن را نزدِ نظر روشن‌تر می‌کند. همه‌ی دین‌های عبری برای زنان جایگاه معینی با حق و حقوق کمتری تا مردان قائل هستند. در دین اسلام نیز زن در

---

۱۳۴ Self-deception

بسیاری از موارد مانند تقسیم ارث و غیره نصف مرد حق دارد. برداشت امروزی ما از جامعه‌ای متمدنِ بِروز بر این است که تمامی هموندان جامعه جدا از جنسیت و یا توانایی‌های بدنی و استعدادهای ذهنی‌شان از یک حق برابر برخوردار باید باشند. این امر برخاسته از تجربه تاریخی انسان در ساماندهی جامعه با نظامی انسان‌پسند است که در گذر زمان به این برآمد رسیده است. ناگفته آشکار است که در یک جامعه متمدن نیز تک به تکِ هموندان متفاوت هستند ولی نظامِ سامانده در چنین جامعه‌ای از هموندان خود خواهانِ گذشت است وَ تمدنی زیبنده با حفظ و پیروی از این درخواست بدست می‌آورد. در یک جامعه‌ی دینی که در گرو احکام دینی است کاربست این آزمون برای رسیدن به شهرنشینی به سطحی از همزیستی امروزی میسر نیست، مگر با گذشت فراگیر مردان جامعه از حقوق دینی خود، که به تاشت کاری شدنی است. ولی در ادامه این گذشت و گذشت‌های دیگر در برابر دیگر تکلیف‌ها و احکام دینی سرانجام به نقطه منطقی می‌رسیم که باید از خود بپرسیم، دین در تعیین تمدن دیگر چه کارایی دارد؟! و آیا بر آن جامعه که از بیشترین احکام دینی خود گذشته است می‌توان صفت دینی گذاشت؟!

تمدن گزاره‌ای تابع زمان حال است که چیستی آن برداشت امروزه ما از بودن‌مان را در این هستی پدیدار در گرو دارد. شاید بر اتفاق در برهه‌ای از زمان احکام آسمانی و دگرش‌ناپذیر دین با برداشت‌های آن زمانه از تمدن همپوشی بکنند و این باعث ظهور تمدنی در آن جامعه‌ی دینی بشود، ولی با دگرش برداشت‌ها از تمدن دیری نخواهد گذشت که همان اصول ثابت دینی، مانعی بر ترقی و عامل پسماندگی همان جامعه خواهند شد.

واژه‌های معمول در علوم انسانی و باستانشناسی چون تمدن اسلامی تنها به مثابه نشانگذاری تمدنی که کشورهای مسلمان‌نشین کسب کرده‌اند بکار برده می‌شوند و نباید به این معنی گرفت که آن تمدن از دین اسلام نشات گرفته است. علت اصلی این جمعبندیِ تاریخیِ دانشمندان از تمدن زیر پوشش کلمه اسلام، در شیوه حکومت بخصوص کشورهای اسلامی بوده است که به مدت زمان بلندی و در پی چندین سلسله چهره‌ای یکپارچه به بیرون جلوه می‌کرده است. و گرنه برخلاف تصور رایج، ما می‌دانیم آنچه به عنوان دوران زرین تمدن اسلامی نامبرده می‌شود زمانی رخسار شد که نفوذ دینِ اسلام آشکارا نزول کرده بود. خلیفه‌های قدرتِ مرکزی به گونه‌ای سکولار[۱۳۵] برای زمانه خود زمامداری می‌کردند و کمترین نظارت و سلطه بر گذرای جامعه داشتند[۱۳۶]. اسلام در پیشزمینه این دوران در تماس با بسیاری فرهنگ‌ها آمده بود و با آغاز نهضت ترجمه بسیاری از آثار علمی زمانه را از زبان‌های هندی و یونانی و پهلوی به عربی ترجمه کرده و در اختیار داشت. بنابراین در حقیقت تعالیم دینی در شکوفایی این دوران نقش روشنی نداشتند. عجیب نیست که هیچ یک از بزرگان این دوران دستاوردهای خود را مرهون به دین اسلام نخوانده است.

---

[۱۳۵] Secular

[۱۳۶] باید همواره به یاد داشت که بیشترِ کسانی که به عنوان نخبگان آن دوران طلایی بشمار می‌آیند، یا فرهیختگانی رها شده از قید جهانبینی دینی بودند، مانند عمر خیام و زکرایای رازی که از ردکنندگان اسلام بود، و یا متعهدینی که می‌دانستند دین و دانش را از هم جدا نگه دارند، چون ابوریحان بیرونی و خوارزمی که آثار علمی‌شان بر پایه دستاوردهای هندیان و یونانیان بود.

پس هم‌اکنون که ارکان معنیگزین گزاره تمدن برایمان روشن شد، می‌توانیم به پرسش آغازین و کارآمد تمدن در تعیین سرنوشتمان باز برگردیم. اکنون این کارآمد با تعریف پالوده‌ی آهخته از تمدن که رتبه شهرنشینی را در تراز همزیستی یک جامعه به شناسا می‌گذارد، به مراتب برجسته‌تر به چشم می‌آید.

در اینجا است که انگیزه‌ی بنیان جامعه معنایی فلسفی پیدا می‌کند که تنها به حفظ و حراست جان و مال و پیروی از غریزه‌های طبیعی که در دنیای امروزی کارآیی دیگر ندارند، منتهی نمی‌شود.

آنچه ما انسان‌ها را امروزه به عنوان هموندان به سازماندهی یک جامعه بر می‌انگیزد، اختیارِ بیشتر بر سرنوشت گروهی‌مان است که با میزان همزیستی جامعه در تراز است. جامعه هر چقدر از همزیستی استوارتری برخوردار باشد، سرنوشت گروهی‌اش بیشتر به هم تابیده خواهد بود و با افزایش هنایشِ هموندان بر اتفاقات و تصمیمگیری‌های جامعه، اختیار آنان بر سرنوشتشان قوی‌تر می‌شود. بنابراین از دیدگاه فلسفه‌ی سرنوشت، فهمی درست از همزیستی و بنیادهای سازنده آن اساسی است.

در پشت سر گزاره همزیستی همواره واژه ’گذشت‘ ایستاده است. گذشت از برخی خواسته‌های خود، گذشت از توانایی و کارکردهایی، گذشت در قبال اختیار بیشتر بر سرنوشت خود، در قبال همزیستی بهین. بدون انتصاب و کاربست گذشت، نظام‌های مدرنِ امروزی در ساماندهی جامعه ناکام خواهند بود. جامعه‌ای متشکل از توده‌ای از انسان‌های نامساوی تنها زمانی می‌تواند برقرار بماند که تمامی

هموندان آن بدون استثنا هر کدام به گونه خود گذشت بکنند و به خیرخواهی[۱۳۷] و فداکاری روی بی‌آورند، به نفع حق دیگران از حق آرمانی خودشان بزنند و به گونه‌ای قربانی بی‌آورند. در غیر این صورت جامعه همبستگی خود را از دست می‌دهد و توانایی‌های اجتماعی خود را باخته و در پیشروی پس می‌ماند. و در نهایت جامعه توازن خود را از دست داده و از هم متلاشی می‌شود. برای برپایی یک جامعه، حقیقی بودن نابرابری واقعی میان هموندان مهم نیست، بلکه هر جامعه‌ای نیاز به یک تصور برابری دارد که ما آن را در معمول عدالت می‌نامیم، که شبهه تظاهری از برابری است تا 'از خود گذشتگی' را در جامه آن توجیه بکنیم.

در هیچ جامعه‌ای سراسرِ هموندان به یک اندازه در اداره و ساماندهی و پیشبریِ جامعه مشارکت ندارند. دموکراسی و مردمسالاری نیز بیرون از این قاعده نیستند. این نظام‌ها بر پایه‌ی گذشت عده‌ای نخبه که نقش برجسته‌تری در جامعه ایفا می‌کنند از حق تصمیمگیری‌شان به نفع و سود همگان قائم هستند. نمی‌توان مساوی بودن در رای یک کارآفرین را که با پرداخت مالیات بیشتر و ایجاد کار برای دیگران آشکارا در امور جامعه سهیم است با یک شهروند بیکار و یا مجرم با حفظ عدالت توجیه کرد. تفاوت میان عدالت با بی‌عدالتی تنها در زاویه دید نهفته است. آنچه را که گروهی عدالت می‌خواند، گروه متقابل ناعدالتی در حق خود می‌بیند. تنها توجیه قانع‌کننده در این میان گذشت داوطلبانه برخی برای نگهداری همزیستی در جامعه است، همزیستی‌ای که در نهایت موجب اختیار بهین بر سرنوشت در هم تابیده همگانی که در یک گروه معنی می‌گزیند، می‌شود.

---

۱۳۷ Selflessness

از بلندی این دیدگاه، جامعه‌ای را می‌باید تمدن‌دارتر شمرد که در آن گذشت هموندان در استحکام همزیستی پایبندتر است. به درستی جامعه‌های پیشرو در نقش الگوی امروزی که به مثابه متمدنی زبانزد هستند، همگی جامعه‌هایی هستند که برداشت اجتماعی‌شان از گذشت در استوارسازی همزیستی به مرحله‌ای رسیده است که خدمات اجتماعی که چیزی جز گذشت از حق و مال خود به سود اجتماع نیست، به صورت قانون‌های پذیرفته وضع شده اند.

البته پذیرش گذشت را من مستلزم به وضع قانون نمی‌بینم و می‌تواند جنبه‌ای داوطلبانه و فرهنگی نیز بپذیرد. من جامعه‌ای را بدین‌سان متمدن می‌خوانم که خودجوش برای استقبال به گذشت و همچنین پرهیز از گزاره‌ی در سایه‌ی واژه گذشت، بی‌تفاوتی، ایستاده باشد.

جامعه‌ای که به سرنوشت قشری از هموندان خود بی‌تفاوت است و از کنار آنان بی‌احساس می‌گذرد، دور از هر گونه تمدن بشری است و در شان متمدن شمردن نیست، اهمیتی ندارد که دارای چند برج بلندبالای نورافکن و ساختمان‌های تجملی است.

زمانی که ما از همزیستی صحبت می‌کنیم نامستقیم از میزان گذشت داوطلبانه و خودکامه‌ی آدمیان در جامعه سخن می‌رانیم، از توجه به دیگران و مراعات همزیستان سخن می‌گوییم، چرا که گذشت خودکامه تنها با بهوشی به اطرافیان و توجه به خواست دیگران میسر است. بی‌توجهی به اطرافیان و همزیستان جایگاهی در جامعه ندارد.

پس از روی توجه به دیگران و اختیارشان بر سرنوشت‌شان ما به سرنوشت معنیدار گروهی‌مان مختار می‌شویم.

همانطور که پیش از این گفته شد، اینگونه دیوارکشی و مادیات تجملی استناد بر متمدنی نمی‌کند، بلکه معیار شهرنشین بودن رابطه‌ی

میان انسان‌ها در شیوه رفتار و برخورد شان با همدیگر و دامنه‌ی همکاری و همیاری هموندان در سازماندهی و ساماندهی جامعه و بردباری و از خود گذشتگی است.[۱۳۸]

پس در این راستا این پرسش در ذهن بیدار می‌شود که چه سرنوشتی زیبنده زیستن است که همزیستی جویای آن باشد؟ همنوا با این پرسش واژه‌هایی مانند تمدن مدرن[۱۳۹] و مدرنیته[۱۴۰] به گوش می‌آیند

---

۱۳۸ کسان دیگری نیز به برداشتی مشابه از گزاره تمدن برآمده‌اند. محمد علی فروغی نمونه معاصری است که در سخنرانی رادیویی خود در خطاب به ایرانیان میگوید: 'شما شنوندگان! ... آیا درست فکر کرده‌اید که ملت متمدن کدام است و ملت وحشی چیست؟ گمانم این است که بعضی از شما خواهند گفت ملت متمدن آن است که راه‌آهن و کارخانه و لشکر و سپاه و تانک و هواپیما و از این قبیل چیزها دارد و ملت وحشی آن است که این چیزها را ندارد .... البته ملت متمدن این چیزها را دارند اما من به شما می‌گویم که این چیزها فروع تمدن‌اند، اصل تمدن نیستند. اصل تمدن این است که ملت تربیت داشته باشد و بهترین علامت تربیت داشتن ملت این است که قانون را محترم بدارد و رعایت کند. اگر این اصل محفوظ باشد آن فروع خود به خود حاصل می‌شود'، مهر ماه ۱۳۲۰ هجری خ.

۱۳۹ Modern گزاره مدرن از ریشه لاتین modo برگرفته شده است که در اصل به مفهوم 'به روز بودن' و یا 'اکنونی' است. این واژه اغلب در برابرِ دیرینه و باستانی بودن فهمیده میشود و بیانگرِ ناسانی زمانی میان هم‌اکنون با دوران گذشته در فهم پدیده‌ی مورد نظر است.

۱۴۰ modernity مدرنیته در زبان فارسی هم‌ارز واژه‌های تجدد و نوگرایی به کار می‌رود و به حالت و وضعیتی مدرن و امروزی گفته می‌شود. در علوم انسانی و بویژه جامعه‌شناسی مدرنیته با یک دوره زمانی که همراه با تحولات اساسی در جهان‌بینی انسان و دستاوردهای آن بوده تداعی می‌شود. در این گفتار، زمان بینش نوگرایی را

که به سرنوشتی در شانِ انسانِ امروزی اشاره می‌کنند. بویژه واژه‌ی مدرنیته و نوگرایی در این زمینه بسیار بکار برده می‌شود و با آن یک سوگند دیرینه نکته زده می‌شود که پیشروی در تمدن ابدی و متعادل با سعادت و خوشبختی در این دنیای مادی است. نظر به اینکه معیار خوشبختی در بهبودی کیفیت و چگونگی زیست آدمی تعریف شده باشد، آنگاه می‌توان از میان جمع عموم انسان‌ها بر کره زمین شواهد قانع‌کننده‌ی زیادی پیدا کرد که بر بهبودیِ در پیش صحه می‌گذارند. ما شاهد هستیم که بسیاری از جامعه‌هایی که از این کنش تاکنون غافل بوده‌اند امروزه با شماری از شناسه‌های تمدن در تماس آمده‌اند و اثر آن بر کیفیت همزیستی این جامعه‌ها هویدا است. به اینگونه می‌توان قانع شد که پیشرفت موعود نوگرایی هنوز پیش‌برو کارا است. اگرچه در برخی مکان‌ها از دید اجمالی پسروی‌هایی به چشم می‌آیند، ولی رکود آشکار این روند در این نقاط توسعه یافته که مشکلات اجتماعی جدی به همراه خود آورده است، به صحتِ برقراریِ پیشرفت همادی لطمه‌ای وارد نمی‌کند.

باید دانست که هر پیشرفتی، ناخواسته، همراه با تخریب و نابودی است و هر دگرشی به الزام سودمند و درست نیست. به همین دلیل مدرنیته پیوسته قربانی و نابسامانی در پی خود بجا می‌گذارد که سبب انتقادات زیادی نسبت به فرآیند نوگرایی و فرجام آن شده است و انگیزه‌ی شماری نظریه برای بازنگری به تمدن و مدرنیته شده‌اند. به ویژه جایگزینی سنت کهن و شیوه‌های سنتی در زندگی اجتماعی

تعیین می‌کند و نه محتوای آن. بنابراین نوگرایی مد نظر را نمی‌توان با رسته‌بندی دستاوردهای جهانبینی خاصی تعریف کرد.

انسان که با دین و برداشت‌های دینی متوسل بودند، انتقادهای خشونت آمیزی را به مدرنیته برانگیخت. از سوی دیگر، توسل نوگرایی به ایده‌های برخاسته از یک دوران ویژه‌ی رنسانس در یک ناحیه‌ی ویژه نیز به شدت این نقدها افزود. پیوند نوگرایی با یک جُنگ ارزش‌ها و شیوه‌های اندیشیدن که در دوران روشنگرایی شکل گرفته بودند باعث شده است که این گزاره خود سنت‌زا بشود و مانند دکترینی پاسدارِ گذشته‌ای که دیگر به‌روز نیست تلقی شود. از سر همین رویکرد است که گمان برده می‌شود نوگرایی بگونه‌ای بازآیی سنت است و این نوسازی[۱۴۱] است که به تخریب سنت می‌پردازد. در صورتی که در نهان نوگرایی با نوسازی تباینی ندارد و هر یک جنبه‌ای از یک فرآیندِ مدرن شدن را بیان می‌کنند. واژه‌ی 'نو' و بدین طریق هر برگرفته‌ای از آن، مفهوم دگرشی سازنده و زاینده در بردارد که بی‌واسطه با نابودی و انحلال گذشته‌ای که می‌تواند به شکل برماند درآمده باشد پیوسته است.

درست این است که گزاره‌ی مدرنیته و نوگرایی را نمی‌توان با هیچ پیشرفت فنی یا اجتماعیِ ویژه‌ای پیوند داد. نوگرایی در واقع همانطور که این واژه در کلام معنی می‌دهد، یک درک یا بینش درونی از باشیدن خودمان است که مای امروزی بطور دیگری تا نیاکان‌مان در گذشته می‌زییم. امروزی و مدرن زندگی کردن با تمامی امتیاز و مزیت‌هایش در نهان استناد به باخت تاثیرات گذشته بر سرآمدمان دارد. هر کسی بر طبق تجربه و پیوند شخصی‌اش با گذشته دیدگاه خود را به این فرایند دارد. از این سو، چه نوسازی یا چه نوگرایی،

---

۱۴۱ modernization

هر کدام یک برهه زمانی از فرایند امروزی شدن را ابراز می‌کنند. تا زمانی که گرایش به امروزی زیستن خودجوش رخ بدهد ما آنرا نوگرایی می‌نامیم، هنگامی که این فرایند با گرایشی فراگیر بیواسطه بر همه ضروری می‌شود آنرا نوسازی می‌خوانیم. پس دیدگاه ما به این فرایند در یک بُرش زمانی از شیوه‌ی امروزی شدنی که ذهنمان برداشت می‌کند معین شده است.

نباید شگفت‌زده شد که امروزی شدن همواره با سردرگمی همراه است، چون آینده‌ی این گامِ نو بر کسی پیدا نیست. تا زمانی که امروز و دیروز متباین هستند، در پاینده بودن مدرنیته می‌توان باور داشت، هرچند آرمان‌هایی چون خوشبختی و جز آن در پیرامون این فرایند بسیار بحث‌انگیز خواهند بود. نوگرایی را نمی‌توان بر پایه آرمان‌های مشخصی و یا نقطه نظرهای ویژه‌ای شناساند.

در جامعه‌های غربی که پیشینه‌ی پیشروی مدرنیته به چندین سده می‌رسد، دگرش روزبروز نوگرایی ردپای تاریخ‌ای از خود بجا گذشته است و بدین شیوه جزوی از فرهنگ جامعه شده است. در این جامعه‌ها مدرنیته جلوه‌ای از فرهنگ‌شان است. ولی همانطور که در آغاز گفتار گفته شد فرهنگ با تمدن همخوان نیست و به این ترتیب این حافظه‌ی تاریخی باربند امروزی بودن شده است، آنچه این جامعه‌ها از مدرنیته درک می‌کنند، در تصویری از موج‌های گوناگون مدرنیته، فهمی از فرهنگ مدرن است و رابطه‌ای با اصل امروزی بودن و مدرنیتهِ نوآیین ندارد.

از دیدگاه سرنوشت گروهی به پدیده‌ی نوگرایی، مفهوم خوشبختی مبهم است، به آن معنی که برای خوشبختی تعریفی نمی‌شناسد.

چگونه یک هستومند بهوش خوشبخت می‌شود، خارج از دایره پاسخ تفکر فلسفی است، دلیل آنهم بسیار ساده است. خوشبختی احساسی غریزی است برای حفظ زندگانی که از هر انسان به انسانی دیگر و از هر جانوری به جانوری دیگر دگرسان بسوده می‌شود. پدیده خوشبختی معنی دارد، چنانکه دلیل بیولوژیکی آن درک‌کردنی است و می‌توان فهمید که برای چی این احساس به ما دست می‌دهد و با تحریک بدن با هورمون‌های خاص و مواد شیمیایی روانگردان باز به عمل آورد و بدینگونه به معنی گزینی آن در هستی پدیدار سهی آمد. ولی گستردگی دلایل و وجه دلبخواهی وقوع آن یک جمعبندی فلسفی از آن را بیهوده می‌کند و هر جمعبندی که فرپوش تمامی زاویه‌های در پرتو گزاره خوشبختی باشد، پاسخی بی‌انتها بلند و ناکارآمدی خواهد بود که شناسایی آن برای ذهن بهوش ناممکن می‌کند. بنابراین تعریف خوشبختی مطلبِ درکی فلسفی نیست و به درستی می‌باید آنرا به اختیارِ شخصیِ آدمیان واگذار نمود و صادقانه پذیرفت که هر کس خود و تنها خود او بهین خوشبختی را برای خود می‌شناسد.

پس از دیدگاه سرنوشت، خوشبختی معیار تعیین سرنوشت نیست، به ویژه برای سرنوشتی که در سرنوشت دیگران گره خورده است و ما از سرنوشت گروهی بازتابیده در سرنوشت فردی سخن می‌آوریم. در اینجا به نظرِ ذهن می‌آید که گزینش هرگونه نیتی به مثابه معیار سرنوشت گمان‌انگیز است و در اصل کنشِ اختیار بر سرنوشت خود سنجه‌ای بر تعیینِ سرنوشت است. از این رو باید در این مورد گفت که پرسش چه سرنوشتی زیبنده زیستن است غلط‌انداز است و به دنبال چیزی می‌جوید که شناسایی ندارد. به نظر می‌رسد که نه

شایستگی سرنوشت بلکه راه دستیابی و اختیار بر سرنوشت خویش حایز بیشترین اهمیت است. بنابراین دغدغه‌ی ذهن ما در اینجا به این پرسش معنیدار کشیده می‌شود که تمدن مدرن چگونه می‌تواند به اختیارمان بر سرنوشت دامنه بدهد و چه چیزی اختیارمان را بر سرنوشت‌مان توانبخش می‌کند. مدرنیته چه کارآمدی در این راه تا بحال داشته است و چگونه به بهینه‌سازیِ اختیارِ گروهی بر سرنوشت‌مان دامن زده است؟

مروری تاریخی از کارکرد مدرنیته نسبت به سرنوشت‌مان نشان می‌دهد که پیشروی تمدن مدرن در مجموع به اختیارات فردی یکایک‌مان افزوده است، روندی که هنوز پابرجا است. هر کشف علمی نو و یا اختراع دستگاه جدیدی که در اختیار بشریت قرار می‌گیرد گامی بسوی خودمختاری انسان از چنگ طبیعت است که دیر یا زود همه‌ی انسان‌ها، به جمع، از آن بهرهمند می‌شوند و یکایک آدمیان با کاربست آن چندی بیشتر بر سرنوشت خود در مجموع استوار می‌آیند. پیشرفت علمی و رونق صناعت بی‌تردید دستاوردهای سودمندی هستند که در سطر کارنامه‌ی مدرنیته قرار دارند. ولی این کامکاری دلالت نمی‌کند که نگرشی دیگر از تمدن نتواند به همین پیشرفت در علم و صنعت برسد. آنچه به نظر من بدرستی نوگرایی را در شمار اول ممتاز می‌کند طرز برخورد آن به آدمی و دید آن به جایگاه انسان در جهان است. دید امروزی، نگاهی انسان‌محور با گرایشی روزافزون به خواسته‌های زمینی انسان است که با سوق خود به فردگرایی آزادی‌هایی برای آدمی فراهم کرده است که در تاریخ بشر بی‌نظیر است. منصفانه باید پذیرفت که آن کسانی

که در تمدن مدرن امروز زندگی می‌کنند از بیشترین حقوق و آزادی‌های فردی در طول تاریخ بشریت تا هم‌اکنون برخوردار هستند. اگرچه ناگفته می‌دانیم که سیر دسترسی به این آزادی‌ها همواره یکنواخت و یکسویه نبوده است ولی روند بهبودی آزادی‌های آدمی در تمدن مدرن بیرون از بحث است. از آن گذشته، در تمدن مدرن، روان بهوشِ آدمی ناظر بر مسیر این فرایند است. در نهان، راز کامکاری مدرنیته در همین صفت نهفته است. تنها نشانه‌ی بارز و راز کامکاری مدرنیتی در انتقادپذیر بودن و روباز بودن آن به نقد خرد است. انتقادپذیری مدرنیته یگانه شناسه‌ی معرف تمدن مدرن است که منش نوگرایی بر شالوده‌ی آن برپا است. انتقادپذیر بودن در عمل هیچ معنای دیگری نمی‌دهد مگر گوش شنوا داشتن به نیازها و خواسته‌های آدمی، که از مغاک آدمی برمی‌خیزند و تنها او می‌تواند بشناسد. در برهه هنگامی که آزادی‌های شخصی هموندان در زیر فشار غلبه‌ی دین تنگ می‌آید، مدرنیته با زیاده‌روی و شجاعت به فردگرایی دامن می‌زند. زمانی که همزیستی جامعه از فرط فردگرایی به تنش می‌افتد، مدرنیته گوش به انتقادات جامعه‌گرایی و روی به تقویت حقوق همگانی می‌آورد و حرف از عدالت اجتماعی می‌زند. گوش شنوای نقدپذیر نوگرایی همواره باز برای انتقادِ جامعه از کارآمد خود است و با این کنش، اختیارِ برداشت از نشانه‌های تمدن را به رای گروه و اجتماع می‌سپارد. جامعه‌ای که انتقاد بر نمی‌تابد فارغ از شناختی درست از امروزی و دیروزی بودن است و بدینگونه هیچگاه نمی‌تواند به مدرن و امروزی بودن برسد.

وانگهی، سرنوشت همانگونه که در پیش بازنمود شد، در گروه معنی

می‌گزیند و پیوندهای درونی در گروه و اختیارات مشترک و دوجانبه آن را در اصل مشخص می‌کند. کانون سخن ما در اینجا از سرنوشت گروهی است که وابسته به پیوندهای میان هموندان جامعه است. در چنین موضعی، میزان همزیستی هموندان بیشترین تاثیر را در توانبخشیِ اختیار گروه در سرنوشت جمعی‌اش دارد. تمدن مدرن بدون همزیستی دوامی ندارد.

از این روی، هرگونه بهینه‌سازی آن نیز، اینبار با بهره‌گیری از پیوند میان سرنوشت فردی هموندان، قوام اختیار در تعیین سرنوشت به بار می‌آورد. تقویت همزیستی از هموندان جامعه می‌خواهد که در تعیین سرنوشت‌شان با همدیگر همکاری بکنند و تنها به فکر عاقبت سرگذشتِ فردی خودشان نباشند. جامعه‌ای با تمدن مدرن، جامعه‌ای مختار بر سرنوشت خود است که با درنگ در همزیستی موجب تعادل میان فردگرایی و جامعه‌گرایی می‌شود و از پاشیده شدن جامعه جلوگیری می‌کند.

در جهانی که تاکید در پیشرفتِ صنعتی با تکیه بر فردگرایی حرف نخست می‌زند، نباید فراموش کرد که هیچ نظم جامعه‌ای نمی‌تواند بدون ارج همزیستی، آن معیار متمدن بودن، پایدار بماند و بیگمان در اختیار بر سرنوشت گروهی خود درمانده خواهد بود.

۸ هویت نوآیین

در مشرق زمین[۱۴۲] اغلب سخن از تهاجم تفکر غربی که داعیه‌ی اندیشه‌ی بِروز را دارد به زبان رانده می‌شود و با دلی تنگ از حسادت به گذشته‌ای با شکوه در یادگار گلایه می‌شود که در پی این تازش امروزه دیگر شرقی با مَنشی متمایز به مفهوم واقعی آن باقی نمانده است. از این روی، مقیمان مشرق زمین در سایه فرهنگ و تمدن غربی خود را از دست رفته و رودررو با زبانی بیگانه و سرشار از واژگانی گنگ و ناهمدوس[۱۴۳] گمگشته می‌یابند، بطوری که توزش کین به آن، پاگشای خودسری و سرپیچی از هر رای و اندیشه‌ی بیگانه شده است.

اگرچه هنایش این بغض درونرو و سرپیچی‌های ناسنجیده‌ی به دنبال آن بر سرنوشت جامعه‌های شرقی انکارناپذیر است ولی نشانه‌های

---

۱۴۲ در این بخش منظور از شرق بیشتر به خاورمیانه است که تاریخ و هویت آن برای من آشناتر است و در مثال‌های واقعی به آن یکراست اشاره می‌شود. البته مشرق زمین حاوی سرزمین‌های خاور دور نیز است که سرگذشتی کمابیش همگون در برابر فراخی تمدن غرب گذرانده‌اند.

۱۴۳ incoherent

تاثیر این داوری از خود را می‌توان در تمامی جامعه‌ها از جمله در غرب نیز یافت. باید دانست که مغرب زمین ابدا از جامعه‌ای یکپارچه و متوازن ساخته نشده است و از قضا با پیشرفت ناهمسانِ متوالی بغضی مشابه در میان جامعه‌های غربی پیوسته پرورده می‌شود. ولی در نهایت آنچه غرب را مصور می‌کند، دیدِ یکسان و مشترکِ تمامی غربیان به مشرق‌زمین است که ما را قانع می‌کند غربیان را از دیدگاه شرقیان به عنوان یک واحد، ’غرب‘ خطاب بکنیم.
به هر صورت، این بغض و برداشت درونی در جامعه واقعی است و موجودیت آن درآمدن به اندیشیدن را برای روان مجاز می‌کند.

درنگی بر این برداشت درونی نشان می‌دهد که یک گونه فهم از پیوند گروهی وجود دارد که در گوهر با گزاره‌های سنت و فرهنگ متباین است. اگر سنت لَختگی یک جامعه به دگرگونی و نواندیشی را رسم بکند و فرهنگ فرایند سپرده‌های تاریخی در شیوه رفتار گروهی و همزیستی با همدیگر بنمایه‌ی تمدن در یک جامعه باشد، آنگاه برداشت گروهیِ جامعه از باشیدن خود، خودشناسایی و یا به عبارتی دیگر هویت[۱۴۴] آن جامعه را بازگو می‌کند که به طریق خود عامل تاثیرگذار دیگری از رفتار گروهی جامعه در تعیین سرنوشت انسان است.

البته گفتنی است که بهوشی به این فهم از خود همیشه بارز نبوده است و در تاریخی نوزمانه حاصل شده است. نخستین تماس پس

---

۱۴۴ Identity ، همانندی

از سالیانی دراز در فراموشی و ناکُنشوری[۱۴۵] با غربی که پس از انقلاب صنعتی و جهش‌های حیرت‌انگیز در علم‌های تجربی به پیشرفت تمدن بی‌نظیری در تمامی بعدها در طی آن سال‌ها رسیده بود، بنیاد حکومت‌های شرقی را اساسی به لرزه انداخت و برتری تام نظام‌های غربی را در فراگیری علم و گسترش صنعت و همچنین در اداره و ساماندهی جامعه رخسار نمود. به خصوص آشنایی تلخکام با استعمارگری غرب که برای تامین اقتصاد فزون‌پرور خود آزمند به گسترش بازار فروش و مصرف کالاهایش و دسترسی به منابع نو بود باعث شد، زمامداران کشورهای شرقی که به عقبماندگی خود پی برده بودند، ولی مصمم به ادامه زمامداری خودمختارشان بودند، نخست تن به پذیرش گسیل فنآوری و سرشناسی در علم بروز از مغرب زمین بدهند و سپس به دنبال آن برای جلوگیری از فروپاشی و تقویت نیروی حاکمِ مرکزی اصول و رسوم و در نهایت ارزش‌های غربی را به ضرب و زور شتابان در جامعه گسترش بدهند، تا حاکمیت شان با تحکیم پشتیبانی جامعه برجا بماند.

در راستای این فرایند، جامعه‌ای که تا آن زمان نقش بسزایی در زمامداری و اسباب حکومت نداشت، ناگهان ناخواسته وادار به پذیرش هویتی نو و سراسر وارداتی و تلقینی[۱۴۶] به مثابه جایگزینی

---

۱۴۵ passivity

۱۴۶ نباید فراموش کرد که بیشتر دانش مشرق‌زمین از پیشینه و تاریخ خود دستاورد پژوهش‌های علمی غربیان است. این شرق‌شناسان و پژوهشگران غربی بودند که موفق به ترجمه‌ی زبان‌های باستانی ایرانیان و هندی‌ها شدند که برای خودشان نامفهوم شده بود و با کند و کاو پیشینه‌ی تاریخی مشرق پیوندهای ریشه‌ای میان زبان و قوم‌های کهن را آشکار نمودند.

بهین شد. ولی از آنجایی که این هویت تازه پیوندی با تاریخ و شناخت جامعه از خود نداشت و جامعه هنوز آمادگی بهینه‌سازی هویت خود را نداشت، این رویکرد با واکنش جدی جامعه همراه شد.

برآمد این واکنشِ گریزناپذیرِ حتمی ایجادِ بیگانگی هموندان به هویت اجتماعی نوپای برقرار در جامعه‌ای که در آن می‌زیستند بود. این احساس فشردگی که هموندان خود را در آن یافتند در مشرق زمین به نام ’بحران هویتی‘ تدبیر می‌شود.

در حقیقت از دیدگاه تاریخی نخستین بهوشی به هویت خود با همین بحران هویتی و خلاء درکی درست از این واژه‌ی ناهمدوس آغاز شد.[۱۴۷] دغدغه هویت در زمانی نابهنگام ضرورت پیدا کرد که یارایی فهم جامعه ناتوان به درک آن بود و جامعه‌ی شرقی هنوز آمادگیِ پاسخگویی به پرسش ’ما کی هستیم‘ را نداشت.

تعریف هر گزاره‌ای را می‌توان به پرسشی ویژه نسبت داد. هویت در این میان با پرسش ’ما کی هستیم‘ تداعی می‌شود. از شیوه پرسش آشکار است که مخاطب این پرسش نامشخص است و بر فاعل معلوم نیست که پرسش از کی شده است، یا به بیانی دیگر چه کسی باید و در توان پاسخگویی به آن است؟! از آن گذشته پرسش ’ما کی هستیم‘ همواره با پرسش ناگفته و ناپیدای ’ما کی نیستیم‘ همراه

[۱۴۷] واژه‌ی هویت در اصل از دیرین به معنای تشخص و آنچه شخصیت می‌بخشد در مباحث دینی و همچنین در حکمت و تصوف به کار برده می‌شد. ولی پس از آشنایی با غرب مفهوم اجتماعی دیگری به آن افزوده شد که فرای هر تعریفِ معمول بود.

است، چنانچه شناخت از مفهوم‌ها با تعیین کناره‌ی ناهمسانی‌های پدیدار معنی می‌گیرد. پس پرسش معنیداری که می‌توان در پایان از آن استخراج کرد، این است که تفاوت ما با دیگران چه است؟

البته مفهوم تفاوت تنها به مقایسه محتوا، بدون هیچ پیشداوری و بیرون از هر گونه ارزشگذاری، بسند می‌کند. بنابراین اگر بر باشیدن ما هیچ ارزشگذاری نشود و هر سان بودباش بیهمتا بشمار آید، آنگاه هویت خاصیت چگونگی خود را از دست می‌دهد و چگونگی آن در تعریف مفهومِ هویت دیگر نقشی ندارد، یا به بیانی دیگر مفهوم هویت زدوده از ماهیت، یگانه در تفاوت‌های میان اینان و آنان چکیده می‌شود.

به درستی مفهوم هویت دارای هیچگونه دستگاه ارزشگذاری برای داوری در مورد محتوای خود نیست، بلکه تمامی داوری‌های همراه با آن همواره از فضای بیرونی در حاشیه به هویت افزوده شده اند. بنابراین گزاره هویت، در اصل تهی از هرگونه بار ارزشی در خود، مفهومی بی‌زیان است که احساسات آزاردهنده‌ای از خود نمی‌تواند برانگیزد. آنچه باعث درد و بغرنج گروهی از هویت‌اش می‌شود قضاوت‌های بر مبنای هویت است و نه محتوای هویت که تنها برداشتی از بودباشِ خود است و سانی آگاهی از وضعیت هستنِ گروه را بیان می‌کند. زمانی که هویت برای داوریِ چگونگی زیست و باشید یک گروه و یا برای استواری اعتماد به خویشِ جامعه‌ای بکار برده بشود، آنگاه است که مفهوم هویت می‌تواند به سادگی مسیله‌ساز بشود، اگر با داوری‌های هدف‌دار و تحقیرآمیزی که بی‌اساس هویتی را بهتر یا برتر از دیگری مجاب می‌کند، آمیخته بشود و مورد سوءاستفاده پرخاش و ملامت‌های جانبدار قرار بگیرد.

ناگفته بدیهی است که آگاهی، در این مورد خاص، آگاهی از باشیدن خود، به تنهایی هرگز آزردگی‌خاطر و تنش به ذهن نمی‌آورد، اگرچه با ارایه شناختی آگاهانه از باشیدن‌مان در تعیین سرنوشتمان نقشی مهست ایفا می‌کند.

بنابراین جهت فهم درست از مفهوم هویت می‌باید میان تعریف و بَرنگری به کارکرد دستگاه ارزشگذاری هویت تمایز قایل شد. نخست باید مفهوم هویت را بنیادی، از دید فلسفی معنیدار، برشناخت و سپس به دستگاه ارزشگذاری مناسب برای این مفهوم پرداخت.

بدون این رویکرد تقلیل‌دهنده به مفهوم هویت ما شاهدِ حاضر همین کژروی‌های تندرویی خواهیم بود که به وخیم‌سازی بحران هویتی منتهی شده‌اند. از روی همین فهم سهل‌انگارانه است که جامعه‌های مشرق‌زمین برای تحقق یافتن به هویتی، به گفته ای، شرقی با بیشترین اختلاف ممکن با هویت غربی، با طغیانی جامعه‌گیر دست به جعل هویتی ساختگی می‌کشند و با رویکرد به سنت خفته و کهنه‌کار برای خود هویتی گمان می‌برند که نه صحت تاریخی دارد و نه از هیچ وجهی مناسبتی با مفهوم هویت. شمار نظام‌هایی که در سده پیش در شور گزینشِ هویتی نو بر انداخته شده‌اند و در تلاش دسترسی به چنین گونه هویتی ساختگی عجولانه و ناسنجیده باز ساماندهی شده‌اند، چشمگیر است. این فرایند پویا هنوز در مشرق زمین شعله‌ور است و امروزه آنچنان بعد گسترده‌ای پیدا کرده است[۱۴۸] که تاثیرات آشکار آن بر سرنوشت همگانی جامعه ایجاب

---

[۱۴۸] علت بسیاری از پدیده‌ها و قضایای سیاسی امروزی در خاورمیانه و پیامدهای اجتماعی در پیرامون آنها را می‌توان در همین بحران هویتی جست. جنبش‌های پسگرا مانند اسلام‌گرایی و سنت‌پردازی با بنیادگذاری نظام‌های خلافت‌مانندِ افراطی

می‌کند، از سوی خرد فلسفی نیز به چالش کشانده بشود.
در این میان رویکرد گاهشمارانه[۱۴۹]ی سیر تاریخی رستگاریِ[۱۵۰] هویت در کانون نظر نیست، که چه شد و چه نشد، بلکه تنها نکته شایان دوراندیشی در این میان، دریافت آنچه بر سرنوشت ما در روزگار حال تاثیر می‌گذارد، است.

پیش از آغاز چالش فلسفی باید نخست یادآور شد که اندیشه در نهان نه غرب و شرق، و نه شمال و جنوب می‌شناسد و در اصل به هیچ عرض و طول جغرافیای خاکی ختم نمی‌شود. اندیشه سرآمدِ دغدغه و پرسش‌های هر زمانه است که به بوته پاسخگویی نهاده می‌شود. هر روزگاری پرسش‌های خود را و دغدغه و چالش‌های زمانه را فرامی‌خواند که ذهن کاوشگر آن زمان را درگیر خود کرده است. پس تمایزهای دیده‌ور در شیوه‌ی درایت شرقی و غربی دال بر اندیشیدن و روان دگرسان نیست، چنانکه همه انسان‌ها همانطور که بیان شد به یک شیوه می‌سگالند و به همچنین می‌اندیشند. بلکه پرسش‌ها و دلگرانی‌های متفرق ذهنِ باشنده سبب استنتاج رای‌های گوناگون است. گوناگونی این استنتاج‌ها را می‌توان حتی با نگاهی تیزبینانه به غرب در میان غربیان نیز مشاهده کرد. یک فلسفهدان و اندیشمند

نمونه‌های بارز از هویت‌سازی جعلی در عصر نو هستند که از رودررویی با هویت بیگانه نشات می‌گیرند. فزونی ایده‌های ناسیونالیسم و نژادپرستانه در کشورهای غربی نیز چهره‌ای دیگر از همان بحران هویتی جامعه را نشان می‌دهد که با فرط و اغراق مغایرت خود با دیگران به هویت‌سازی ملی روی آورده‌اند.

۱۴۹ chronological

۱۵۰ emancipation

آلمانی به مراتب دید دیگری به جهان و جامعه‌ی خود دارد تا فلسفه‌دانان فرانسوی و انگلیسی، چنانچه پیدایش رای در هر جامعه‌ای که اندیشه‌ای از آن برخاست می‌کند، تاریخچه متفاوتی را درمی‌نوردد. ایده آلیسم آلمانی می‌توانست تنها در آلمان رخ بدهد چون جامعه‌ی سنتی و مذهبی آلمان در آن برش زمانی ناتوان به پذیرش ارزش‌های لیبرال و آزادگرایانه انگلیسی و فرانسوی بود و رهیافتی برای دلگرانی‌های ویژه‌ی جامعه خود در ایده آلیسم می‌جست. بنابراین باید پذیرفت که پیدایش هر رای و اندیشه‌ای یگانه وابسته به شزایط اجتماعی آن جامعه‌ای است که از درون آن برخیزد و بستگی به پیشداده‌های در دسترس آن جامعه دارد.
بنابراین اندیشه‌ورزی فراسوی اینگونه جغرافیابندی‌های بی‌معنا و مرزکشی‌های معیوب است و هیچگاه تنها به صرف خاستگاه اندیشه‌ای دیگر، علَم جنگ و کارزار بر روی آن بلند نمی‌کند.[۱۵۱] هر کسی که آزادانه پابند به خرد می‌اندیشد، اهلِ یک فامیل و جنسِ آدمی است. هیچ اندیشه‌ی نوآیین واقعی و پاک از داوری، بر دگراندیشه‌ای تبعیض قایل نمی‌شود.

دیگر آنکه انسانِ امروزی می‌خواهد بروز و با زمانه زندگی بکند. از پیشرفت‌های علمی و تجربی، از فنآوری‌های نوین مانند سایر

---

[۱۵۱] نمونه بارزی از اینگونه تفکر معیوب و خُردنگری را می‌توان در سخنان صاحبنظران پیشین یافت: "غرب به دلیل ترس از نیستی در برابر شرق بیدار شد و تعرض کرد، حالا ما باید از ترس نیستی بیدار شویم و تعرض کنیم..."، *جلال آل احمد در کتاب غربزدگی.*

انسان‌ها بهره ببرد، سهیم در رخدادهای روز جهان باشد، انسانی مدرن و بیدار باشد. هیچ توجیه و تبیین منطقی وجود ندارد برای اینکه هموندان جامعه‌ای به فرض آنکه از پیشرفت تکنولوژی غافل مانده‌اند، از دسترسی به آخرین نوآوری‌های آدمی چشمپوشی کنند و مانند نیاکان‌شان زندگی را در سختی و غفلت پیشینیان سپری کنند، و به روش‌های سنتی نیاکان‌شان در رویکرد به مشکلاتی که رهیافت‌های به مراتب بهتری برایشان موجود هست تن بدهند. برای نمونه هیچ خرد سلیمی امروزه هنگام مریضی پیجوی درمان سنتیِ دیرینه نمی‌شود، بلکه در گام اول به پزشکی دانشگاهیِ امروزی رجوع می‌کند که در توان ارایه درمانی علمی برای بسیاری از بیماری‌ها است.

پس چرا همین امر برای فلسفه و علوم انسانی و ارزش‌های اجتماعی صادق نباشد؟ دستاوردهای علوم انسانی و فلسفه نیز سیری تکاملی با دانشی روزافزون درمی‌نوردند و به همین منظور صلاح است که آخرین دستاوردهای آدمی در پاسخگویی به چالش‌ها و پرسش‌های اجتماعی بکار برده شود. ناگفته روشن است که هر کس به فکر بهبودی زیست خود بر این خاکزاد است و از هر پیشرفت دانشی که به زندگی‌اش بهبودی ببخشد استقبال می‌کند، همانطور که پیشینیان ما نیز همواره می‌کوشیدند در راس زمان خود زندگی بکنند و اگر می‌توانستند امروز به همان مبدای زندگی ادامه می‌دادند. پس توقع از انسان امروزی که در سنت و سلوک پیشینیان زندگی کند، توقعی ناروا است. هر کسی به تعیین سرنوشتش آزاد است و سرنوشت جامعه مطیع سرنوشتِ همگانی هموندان جامعه است.

آدمی سزاوار است زندگی‌اش را با آخرین فرآورده‌های بشریت بهینه

بخشد. او همینطور آزاد است از آخرین برآمد اندیشه‌های آدمیزاد بهره بگیرد و در پاسخگویی به دغدغه‌های زندگی‌اش استفاده کند، اندیشه بروز را از آنِ خود کند، با آن بزید و در فضای آن نفس بکشد. از این دیدگاه تمامی تهمت‌ها به خودباختگی چون فُکُلی[۱۵۲]، غربزده[۱۵۳] و ... تنها مشمول کسانی می‌شود که موضعی فکر می‌کنند و ذهن‌شان با جغرافیای اندیشه بیشتر مشغله دارد تا با محتوای اندیشه و بیشتر اَدای روشنفکری را درمی‌آورند ولی در سنت و بی‌اندیشگی خود گیر افتاده‌اند و هنوز جهانی و بروز نشده‌اند.[۱۵۴] کسی که بروز بی‌اندیشد و با اندیشه‌ی همگانی جوشیده باشد والای احساسات غرب‌زدگی است و نیازمند به پرخاش غرب‌زدگی و بنیاد نهادن تاریخی ساختگی و فرهنگ و تمدنی مبتنی بر جهانبینی دینی نیست.

---

۱۵۲ فخر الدین شادمان در کتاب خود ’تسخیر فرهنگ فرنگی‘ از این واژه برای تشبیه فرنگی مآبان استفاده می‌کند و در تاخت به آنان می‌نویسد: "فکلی، ایرانی بی‌شرم و نیمه زبانی است که کمی زبان فرنگی و از آن کمتر فارسی یاد گرفته و مدعی است که می‌تواند به زبانی که آن را نمی‌داند تمدن فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند..."

۱۵۳ واژه ’غربزده‘ به روایتی برساخته‌ی احمد فردید است، هرچند که او هیچگاه تعریفی دقیق از آن ارایه نداد. او سقراط و افلاطون را هم غربزده خطاب می‌کرد و بدینگونه به نظر می‌آید که وجهه توجه‌اش بیشتر رای هایدگر به دگرش دیدگاه فلسفی از هستی به هستنده بوده است. البته فردید همیشه به این تعریفِ خود پایبند نبود. دیگران با نگاهی سیاسی اجتماعی تعریف مشخص‌تری از این واژه داشتند، چون آل احمد که با آن نوعی بیماری و بی‌شخصیتی افراد را تداعی می‌کرد.

۱۵۴ از این حیث افرادی غرب‌ستیز چون احمد فردید و جلال آل احمد و پیروان‌شان همگی یکدست خود غربزده با رایی بسیار موضعی و محدود به عرض جغرافیایی بشمار می‌آیند.

جامعه‌ای مبتلا به درد غرب‌زدگی می‌شود که از آن هیچ نواندیشه‌ای بر نخیزد. از این روی، در حقیقت، این خودِ حکومت‌های خودسر اندیشه‌ستیز و نظام‌های استبدادی زبانبند هستند که با جلوگیری از پرورش نواندیشی زمینه‌ی مناسب برای تهاجم فرهنگی و غربزدگی را فراهم می‌کنند.

برخلاف آنچه به ظاهر تصور می‌شود، غربزدگی از جزم‌نگاری نظام‌های شرقی به نوگرایی نشات می‌گیرد و نه از نوگرایی جامعه و یا گسستگی از سنت‌های متعارف در جامعه. برنگری تاریخی به رویش جزم‌اندیشی رسوا می‌کند که دین یکی از عوامل بارز جزم‌نگری در گرایش به فکرِ موضعی است که با آن جامعه‌های سنتگرای شرقی روبرو هستند. بنابراین در ادامه چند کلام در مورد جزمگرایی دین دربایست می‌آید.

یک فرد دینی که بنیاد جهانبینی او باورهای دینی است به همه چی از پشت عینک دینی می‌نگرد و دید جزمی بر ذهنِ دین‌باور او مسلط است، او دین را معرف همه چیز می‌داند و در نهایت سهل‌انگار پسوند دینی به هر چیزی می‌چسباند. گزاره‌های ساختگی چون معماری اسلامی، فرهنگ اسلامی، ریاضیات اسلامی، اقتصاد اسلامی یا حتی فلسفه اسلامی[۱۵۵] همگی نشانه‌هایی از همین دید

---

[۱۵۵] ترکیب فلسفه اسلامی یا به اغراق برخی فلسفه شیعی؟! تناقضی معنایی در بردارد چنانچه دین و فلسفه دو رویکرد متضاد به دریافت حقیقت دارند. فلسفه سرچشمه دریافت حقیقت را در سنجش خرد آدمی می‌داند، در حالی که دین بر باورهای آسمانی و وحی اتکا می‌کند و سرچشمه راستین حقیقت را آسمانی می‌خواند و به باور ایمان دارد. این دو برداشت سرسخت در تضاد هم هستند. درست است که حکیمانی چون فارابی و ابن‌سینا روش‌های عقلانی فلسفه را برای استحکام ایمان خود به حقیقت دینی بکار بستند، ولی این کنش نه فلسفه را اسلامی

جزم‌گرای کسانی خود غربزده است. به دیده‌ی او سرمایه‌ی فضیلت و دستیابی هر دست‌اندرکاری آسمانی و از برکت قوای دینی سرچشمه می‌گیرد و ایمان دینی کنشگر، آفرینش و خلقت را بر می‌انگیزد. به این صورت خودِ شخص از دید او به مثابه پدیده‌ای مستقل ارزشی ندارد و تنها تعهد دینی فرد به او شخصیت وجودی ادا می‌کند. انگاری هر دستاوردِ مسلمانی خود بخود از دین اسلام فیض برده است و از این روی اسلامی بشمار می‌باید بی‌آید، یعنی از دید آنان فلسفه‌ی فیلسوفی مسلمان، می‌باید فلسفه اسلامی نامیده بشود، بدون هیچ توجهی به این نکته که آفریننده اثر اگر انگیزه‌ی خود را برخاسته از خیر باورهای دینی خود می‌دانست، به حتم خود آنرا دینی و اسلامی می‌نامید.

این عملکرد نشانی از فقرِ منطقی و استدلال سستِ دین مآبانی است که درمانده در لختگیِ برماند، از خود حرفی برای گفتن ندارند و مسلمان‌زادگی را خرج نیاز خود می‌کنند، تا برای خود هویتی بر اساس دین برپا سازند. غافل از آنکه در اصل این نبود آزاداندیشی، دینِ سنتزده را هویت‌شکن می‌کند و نقدناپذیری جزم‌گرایی واپسماندگی به بار می‌آورد. در چنین فضای تفکری نتیجه‌ی هر مبحثی از پیش مشخص است و نقد و چالش به آن مصداق با گناه بزرگ است که جزا می‌طلبد، در چنین سپهر آلوده به جزم‌نگری نمی‌توان انتظار هویت‌سازی داشت. از این رو، بزرگترین بیراه در هویت‌پردازی، جستن هویت در دینی جزم‌نگر است.

کرد و یا چیزی به اصل فلسفه افزود و نه دین را فلسفی. بلکه یگانه دغدغه ذهنی این دینداران را آسایش داد.

پس از گذر از این پیشزمینه‌ها به گزاره هویت باز روی می‌آوریم و نخست پرسش هویت را از دالان فلسفی پیش می‌کشیم که چگونه پدیده هویت در هستی پدیدار می‌تواند معنایی بر بگزیند.

به گمان آنکه یک کس به عنوان کوچکترین یکانی که دارای هویت می‌تواند باشد، تنها و بدون پیوندی با کس دیگری می‌زید. هویت او چه مشخصه‌ای متمایز با سنت، اخلاق، دانش و رفتارش در بر می‌تواند داشته باشد. چه شناسایی می‌تواند او از خود ارایه دهد که تمامی خصلت‌های هستی او را در پرتو داشته باشد؟ او بی‌شک می‌تواند هر هویتی را در ذهن خود برای خودش گمان کند، ولی این هویت ذهنی تنها زمانی معنی پیدا می‌کند که با اثری که بر پیرامون بیرون از ذهنش می‌گذارد پدیدار باشد. از سوی دیگر آنچه در ذهن می‌گذرد، تنها بر ذهن بهوش به ذهنیت آشکار است. بنابراین تنها چیزی که موثر و بهوش از هویت آن کس می‌تواند باشد، هستنده دیگری از همان سان، یعنی جنس انسان است، با روانی که در توانِ فهمی از هویت است و تاثیرات آن بر او آشنا و پدیدار هستند.

از این روی سهی می‌آییم که هویت پدیده‌ای برونخیز است و تنها در گروهی بهوش به هستی خود و به صورت گروهی می‌تواند معنی بگزیند. هویت من، در پیوند با برداشت دیگران از من معنی پیدا می‌کند. سخن از هویتِ یک کس، تنها بر مبنای برداشت درونی او از خود بیمعنا است تا زمانی که دیگران که گواهی آن هویت هستند تعریف نشده‌اند. به این ترتیب اگر پیگیر تعریفی معنیدار از گزاره هویت هستیم، باید همزمان دیگران را نیز در نظر بگیریم، دیگرانی که معنی‌گزین هویت‌مان هستند. از سوی دیگر ناگفته آشکار است که دیگران نیز خود دارای این خصلت هستند و ما در عوض برای

آنان در نقش معنی‌گزین هویت‌شان قرار داریم. در واقع همه همزمان، هم معنیجو و هم معنی‌گزین هویت همدیگر هستند. این بَرهمکُنش[156] چندتنه هویت انسانی را بنیان می‌گذارد و نشان می‌دهد که هویت تنها بر روان جمع انسان‌ها پدیدار است و وجود بیرونی دیگری در هستی پدیدار ندارد. سخن از هویت بدون در نظر گرفتن دیگران، در عمل، دانش بیشتری به شناسه‌های دیگر از هستن کسی نمی‌افزاید و به حوزه توهمات، انگاره‌هایی که بیرون از روان فردی در هستی پدیدار نیستند، تعلق دارد. هویت انسانی در میان کسان و در یک گروه، دارای تقریری به شناخت بیشتری از خود می‌شود. اگر دیگران هویتی را در گروهی مشابه بیابند، آنگاه آن جمع از هویت گروهی معنیداری برخوردار است.

به این گونه پس از اینکه شرایط معنی‌دار بودن هویت روشن شد، می‌توان به دنبال تعریف معنیداری برای هویت گشت. هویت اغلب به عنوان معرف مختص شناسانده می‌شود که یک گروه برای خود نشان می‌گذارد. این تعریف ولی مشکلات معنایی دارد، چنانچه همانطور نشان داده شد بدون اعتنا به دیگران تعریف شده است. بدون ملاحظه‌ی نقش معنی‌گزین دیگران و به کل بدون دانش از هویت دیگران تعریف هویت نارسا است.
از آن گذشته، اگر هویت را ویژگی شاخص تعریف کنیم که تفاوت میان خود و دیگران را جلوه‌گر می‌کند، اینچنین تعریفی پیش‌آگاهی از هویت دیگران را مبنای مختص بودن هویت ما قرار می‌دهد که چگونه و تا چه اندازه از هم متفاوت هستند. پس آگاهی از هویت

---

[156] Interaction، تعامل

دیگران پیشزمینه تعریف هویت معرف مختص خودی است. تعریف هویت بر کناره‌ی ناسانی‌ها ساخته شده است و شناخت این فرق‌ها نیازمند به دانش و آگاهی فرپوشیده از خود و دیگران است. اگر نتوانیم فرقی میان هویت‌مان با هویت دیگران تشخیص بدهیم، آنگاه ما از هویت مشترکی با دیگران برخوردار هستیم. و در صورت اشتراک تام گزاره هویت که معرف تفاوت‌ها است، یکباره معنای خود را از دست می‌دهد.

در این میان تفاوت‌های علنی شرط هویت نیستند. به گمان آنکه هویت را بتوان تنها در شمار تفاوت‌های علنی میان ما و دیگران چکیده کرد، تفاوت‌های واقعی بدون نظر شخصی و رای خود. در این صورت مفهوم هویت وابسته با فهم و درک ذهن ما از باشیدن‌مان دیگر نخواهد بود بلکه پدیده‌ای که سراسر در بیرون از ذهن آدمی بازتاب شده است. ولی بدیهی است که مفهوم هویت از ذهن بر می‌خیزد و جایگاه در ذهن گروهی دارد و به همین مناسبت نه واقعیت‌های هویدا در هستی پدیدار، بلکه تصور و برداشت ما از این واقعیت‌ها هویت ما را تعیین می‌کند. هویت بازتاب واقعیت است، آنچه از خود و دیگران برداشت می‌کنیم و نه خود آنچه هستیم یا نیستیم. هر آنچه از خودمان می‌دانیم تنها برداشتی از باشیدن خودمان است، انگاره‌ای از واقعیتِ چه هستیم، چنانچه هیچ راهی برای اثباتِ خودرای آنچه می‌باشیم میسر نیست. صحت آگاهی و برداشت از خود در بازتاب آن به دنیای بیرون از روان‌مان، در نظرات دیگران به ما می‌توان کسب کرد. بنابراین برای دسترسی به هویت خود همواره نیاز به نظر و رای دیگران داریم که به مثابه بازتابنده تصورات‌مان، هویت ما در ذهن‌شان نقش می‌گیرد.

این تامل به این نکته منتهی می‌شود که در حقیقت هر گروهی دو پنداشت از هویت ارایه می‌دهد، یکی آنچه از خود می‌شناساند که هویتی نمادین است و دیگری آن برداشتی که از دیگران قید می‌کند که هویتی هویدا است. پس هویت گروهی شامل یک هویتی نمادین از خود و یک هویت هویدا برگرفته از برداشت دیگران است. این دو برداشت نباید به الزام همواره همخوان باشند و در شرایطی می‌توانند حتی بسیار دور از هم باشند. میزان همخوانی این دو هویت معیار ثبات هویت یک گروه است. در حالت ایده آل زمانی که گروهی از هویتی یکپارچه و راسخ برخوردار است این دو رویه‌ی هویت برابر هستند و ما می‌گوییم که گروه دارای هویتی استوار[۱۵۷] است. ولی در صورتی که اختلاف میان دوسان هویت نمادین و هویدا بارز باشد، دیگر تعریفی بی‌متناقض و استوار از هویت آن گروه نمی‌توان ارایه داد و گروه دارای هویتی ناهمساز و از هم گسیخته خواهد بود. این حالت از اختلاف، همان آشفتگی است که بحران هویت نامیده می‌شود. در این شرایط، برداشتی که گروه از هویت خود در ذهن دارد با واقعیت بیرونی در تضادی آشکارا است. بهوشی روان به این تناقض منجر به بیگانگی گروه به هویت خود می‌شود که با آشفتگی و بحران ذهن از هویت خود فرجام می‌یابد.

بنابراین بر خلاف برداشت عموم، بحران هویت با درونمایه‌ی هویت و ریشه‌ی آن پیوندی ندارد، بلکه آنچه باعث بحران می‌شود ناهمخوانی مهست و بیش از حد در برداشت خود، در نمای هویت نمادین، با آنچه دیگران از ما تصور می‌کنند و آشکارا می‌بینند، در

---

۱۵۷ consistent

نمای هویت هویدا، است. جامعه‌ای که تصوراتش از شناسه‌ی خود با هویت هویدا برابر است، سوای درونمایه و فهرست هویت دچار بحران هویتی نمی‌شود.

پس در راستای معنی‌گزینیِ این پدیده، هویت را می‌باید اینچنین شناساند، هویت یک گروه مجموعه‌ی آن تفاوت‌های نمادین است که بر دیگران هویدا است. آنچه بر دیگران و به بیرون از ذهنِ خود هویدا نیست، به توهمات خودبینی رقم می‌خورد.

این تعریف از هویت برآمدهایی به همراه خود دارد که فراسوی تصورهای رایج جای بحث دارد. پیش از همه، درنگی بر تعریف ارایه شده که آشکارا تعریفی بدون نسبت به چیستی گزاره هویت است، مشخص می‌کند که تا زمانی انسان‌ها ناهمسان هستند، همه کس هویت دارند. فرقی که دیگران دارند نه تنها هویت آنان را نشان می‌گذارد بلکه نداشتن آن نیز همزمان هویت گروه در مقابل را تعیین می‌کند، چنانچه داشتن و نداشتن دو سوی هویت‌ساز هر تفاوتی است. پس برخوردار نبودن از خصلتی را نیز باید جزوی از هویت بشمار آورد. لفظ بی‌هویتی هر چند در زبان روزمره بکار برده می‌شود، ولی از دید فلسفی بی‌معنا و غلط‌انداز است. همه‌ی ما دارای هویتی هستیم که از داشته‌ها و نداشته‌ها تشکیل شده است. از روی همین مناسبت نیز برداشت تحقیرآمیز عامیانه که دیگران هویتی دارند و ما در بی‌هویتی به سر می‌بریم اشتباه است. همه‌ی ما همواره در تداول هویت با هم همیار هستیم و با هویت خود چه خواسته یا ناخواسته می‌زییم.

برآمد دیگری که از این تعریف برگرفته می‌شود در این است که هویت پدیده‌ای همیشه پویا است. هویدا شدنِ هویت، فرآیندی زمانبَر است که نزدیکیِ هویت نمادین به واقعیتِ برداشت‌پذیر را در هر لحظه نشان می‌دهد و میزان دگرگونی‌های رخداده را رونما می‌کند. به بیانی دیگر هویت نمادی است که رونما می‌کند تا چه اندازه اندیشه‌های به خواست ما تحقق یافته و تا چه حد ما در تعیین سرنوشتمان به کام بوده‌ایم. در این میان، اختلاف زمانیِ بازتاب، در برانگیزی پویایی هویت نمادین و هویدا نقش بسزایی ایفا می‌کند. هویت نمادین برخاسته از آرزوها و خواسته‌ها گرایش روان‌مان را به آنچه که می‌خواهد می‌شناساند، در حالی که هویت هویدا به آنچه که بودیم و گذرانده‌ایم تکیه می‌کند و ردرای و سرگذشت اندیشه‌مان را ترسیم می‌کند.

پویایی هویت تاکید بر تبدیل‌پذیری[۱۵۸] هویت گروهی می‌کند و هم‌ارز با این نکته است که هویت تابع سازه‌هایی است که در زمان حال بر آن اثر می‌گذارند. در صورتی که این سازه‌های موثر آشنا و بردارِ خواست باشند، می‌باید سهی آمد که هویت را می‌توان بر ساخت و عمدی چهره‌ای نو به هویت جامعه بخشید.

همچنین باید یاد آور شد که این هویت امروزی ما آنچنان قدمتی که گماشته می‌شود ندارد و همواره در حال دگرگونی بوده است. چنانچه رخدادهای وسیع تاریخی همواره دگرگونی‌های بسیار وخیمی را در هویت گروهی بجا می‌گذارند. پیروزی و شکست‌های نظامی، انقراض حکومت‌ها و کوچ و آمیزش قوم‌ها همگی سازه‌هایی

---

[۱۵۸] convertibility

برسازنده‌ی هویت هستند. برای نمونه ما شاهد دگرگونی‌های پیاپی هویت در گذر تاریخ در ناحیه خاورمیانه هستیم. پیش از یورش عرب‌های مسلمان مردم ایرانشهر دارای هویت خود بودند و عرب‌ها نیز حتی پیش از ظهور اسلام بدون هویت نبودند. تمامی این قوم‌هایی که در کنار هم می‌زیستیدند، باشیدن‌شان هویت‌شان را نشان می‌گذاشت. براندازی پادشاهی ساسانیان نمونه‌ای از اینگونه رخدادهای تاریخی ژرف است که نخست با پایداری ولی سرانجام با تسلیم و پذیرش دگرگونی هویت گروهی جامعه انجامید، با چنان تاثیری که هویت پیشین ایرانیان بر خودشان غریب و بیگانه شد. هویت ما بدین گونه گویای هنایش کنش‌های‌مان به هم اکنون است، خودآ گاهی از آنچه کرده‌ایم، اعلان[۱۵۹] آنچه در توان انجامش هستیم.

افزون بر آن، پویایی هویت از یک سو و آنی بودنِ برداشت از سوی دیگر باعث می‌شود که هویت فارغ از هر حافظه‌ای تاریخی بماند. بدهی است که هویت به تاریخ وابسته است، چون لحظه‌ی حالِ امروز اندوخته‌ی زمانی از تاریخ گذشته گروه است. ولی آنچه به هویت خط نشان می‌دهد، نه سرگذشت تاریخی بلکه بازمانده‌های بارز در حال است، نه بودن بلکه باشیدن است که به هویت چهره می‌دهد. هویت را نمی‌توان بر پایه گذشته تعریف کرد، گذشته‌ای که با واقعیت آنی دیگر همخوانی ندارد.
از این روی، هویت یک جامعه میراث هزاران سال کوشش نسل‌هاي گذشته نیست. هر جامعه‌ای در گذر زمان سوای تلاش نسل‌های پیشین و فراسوی اندوخته‌های فرهنگی از آن هویتی گروهی است.

---

[۱۵۹] Proclamation، پروکلاماتسیون

حافظه‌ی تاریخیِ هر جامعه‌ای به بخشی از فرهنگ آن در می‌آید و نه هویت آن جامعه. بیگمان هر جامعه‌ای تاریخ خود را به دوش خود می‌کشد و چگونگی باشیدن آن سرشار از آزمون‌های تلخ و شیرین و برمانده‌ی سرگذشت تاریخی آن جامعه است، ولی هیچگاه نمی‌توان در گذشته بودباش را سپری کرد. آنچه امروزی هست، آنچه امروز می‌باشیم، هویت استوار ما است و تاریخ ما هویت پیشینیان ما را یادآوری می‌کند. پدیده‌ی هویت هرگز یک مرتبه و ناگهانی به وجود نمی‌آید بلکه نمادی از فرگشت زمانی جامعه است.
برای نمونه هویت ایرانی را نمی‌توان به منشور کوروش با فرمان آزادی قوم‌های اسیر و بنده و حقوق شهروندی تناسب داد، هنگامی که در ایران امروز اثری از این تفکر نمایان نیست و جامعه آشکارا با ارزش‌های دیگری عرف دارد. هویت ایرانیان آن چیزی هست که در ایران امروزه از تاریخ‌شان باقی مانده است. منشور کوروش نماد هویت ایرانیان زمانه‌ی خودش بود. و تنها زمانی می‌شود آنرا به هویت ایرانی رقم زد که از آن اثری در حال باقی مانده باشد. پس به خود باید نگاه کرد و پرسید آیا از آن فکر و رای کوروش اثری در جامعه‌ی امروز هویدا است؟ آنچه امروز شاهدش هستید هویت واقعی ایرانیان است و بس!
از این زاویه دید هویت‌سازی فعالانه آنی بیهوده به نظر می‌آید زیرا هویت در زمان حال حاضر تمامی خارج از دسترس ما است و ناخواسته تنها در برداشت پیرامون هویدا است. آنچه در دسترس ما هم‌اکنون است، سرنوشت گروهی‌مان است، بنابراین در واقع با تعیین سرنوشت می‌توان به هویت در حال حاضر پرداخت. در دیرین زمامداران در راس جامعه فکر و کردار مردم را دیکته می‌کردند و

حکومت یکه‌سالار[۱۶۰] جامعه را سامان می‌داد و از این روی چون با زور خودکامه‌ی حکومت سرنوشت جامعه تعیین می‌شد، هویت گروهی کسان وابسته به نیت چندین زمامدار بود. امروزه با نزول قدرت مرکزی و مردمی‌تر شدن مسئولیتِ حاکمیت بر جامعه این رخنه‌ی یکطرفه ضعیف شده است و شمار بیشتری در تعیین سرنوشت و هویت‌پردازی جامعه نقش دارند. همچنین روابط عمومی با جامعه‌های دیگر بسیار تنجیده‌تر شده است و بدین گونه با معادله‌ی اندیشه و پذیرش آداب و رسوم، هویت‌ها به هم نزدیکتر و تفاوت‌ها کمتر شده‌اند.

درست این است که فرایند هویت‌سازی را نمی‌توان از اختیار به سرنوشت خود جدا کرد. تنها جامعه‌ای که مقتدر و توانا در اختیار سرنوشت خود است می‌تواند هویتی استوار با هویت نمادین و هویدا در تساوی کسب کند. بی‌اختیاری و نبود آزادی در اندیشه پویایی هویت را محبوس می‌کند و در پایان هویتی سراسر وابسته به تعریف هویت دیگران باقی می‌گذارد. هویت‌پردازی با گزینش و پذیرش مسئولیتِ سرنوشت رقم می‌خورد و با گذر زمان و سرگذشت سرنوشت، هویت پویا بر دیگران هویدا می‌شود.
بنابراین هنگامی که از بحران هویت سخن می‌گوییم، منظورمان نمی‌تواند این باشد که جامعه و گروهی هویت خود را باخته است، بلکه این گزاره را بدان معنی باید فهمید که دید و برداشتی از هویت به گونه‌ای ناهمسان دگرگون گشته است که هویت نمادین دیگر هویدا نیست و گرنه هویت را از هیچ موجود خودبهوشی که بر سرنوشت

---

۱۶۰ totalitarian

خود مختار است نمی‌توان سلب کرد.

نکته بحث‌انگیز دیگری که در این میان برجسته می‌شود شرایط وقوع بحران هویت در یک جامعه است. چرا جامعه‌ای دید دیگری از هویت خود تا آنچه واقعی و هویدا است اختیار می‌کند؟ چه چیزی باعث می‌شود که یک جامعه به چنین برداشت نمادینی از شناسایی خود استقبال بکند؟ نخستین دلیلی که در پاسخ به ذهن خطور می‌کند، توهم ذهنی جامعه از روی ناآگاهی است. ناآگاهی از معنای راستینِ گزاره هویت و ناآشنایی به محتوای هویت، به باشیدن خود و یا شاید تا اندازه‌ای گریز از واقعیت بودباش خود. فقر نواندیشی و بند آزادمنشی نیز به سهم خود تاثیر خرفت‌انگیز خود را بر هر جامعه‌ای می‌گذارد و خلایی از اندیشه در جامعه ایجاد می‌کند که بغض و احساس واپسماندگی را می‌گسترد. ناآگاهی از مفهوم هویت جامعه را گریبانگیر سازه‌های سنت‌ساز نامناسبی چون دین می‌کند که توهمی بنیادی از هویت تظاهر می‌کند، در حالی که همانطور در پیش نشان داده شد سنت دینی و جزم‌گرایی دین با ممانعت جدی با آزادی در اندیشیدن در اصل کاربردی بیشتر مخرب در محتوابخشی به هویت دارد.

گفتنی است، گزاره هویت در اصل نشانی است از باشیدن برای شناخت موقعیت جامعه در برابر دیگران و از این روی ،به عنوان یک نشانه، تاثیرِ کنشگرِ بسزایی بر سرنوشت جامعه ندارد، ولی هنگامی که به بحرانی آشفته تبدیل می‌شود، نیرویی در انسان‌ها بر می‌انگیزد که بسیار به اختیار و تعیین سرنوشت گروه دامن میزند و تمامی تصمیم‌گیری‌ها را به حال آشفتگی هویت کیبیده می‌کند و بدینگونه

می‌تواند سرنوشت جامعه را در پرتو خود قرار بدهد.

به هر صورت، مغایرت فکری و اشتباه تاریخی همین جا در تعریف محتوای هویت رونما می‌شود، در انتخاب سازه‌ی اندیشه‌افکنی چون سنت جزم‌گرا برای هویت‌پردازی جامعه که، همانطوری در بخش پیش بیان شد، در پایان چیزی جز ناهمسانی میان هویت نمادین و هویدا به بار نمی‌آورد.

برآمد این اشتباه در بسیاری از کشورهای شرقی که سنت را، به‌گویه‌ی صریح، سنت مذهبی را به عنوان سازه اساسی هویت امروزی‌شان برگزیده‌اند، رسوا است. یک نمونه‌ی بارزِ روند اینگونه جایگزینی را می‌توان در ایران مشاهده کرد که در اوایل سده‌ی پیشین با آغاز تبادلات فرهنگی و فنی با غرب نخستین خلا آ گاهی به هویت خود، بهتر بگوییم بیگانگی با هویت خود بروز کرد و سخن از خودباختگی و غرب‌زدگی پیگیر فهمی معیوب از هویت به میان آمد، اگرچه در رقم اول آن نظرپردازان خودشان بیشتر حامی این صفت بودند، چنانچه برداشت آنان از مفهوم هویت، خود از روی برخورد با غرب بدون پیوندی با سرگذشت و ردرای غربی پدید آمده بود.

این عصر، سرآغازِ بهوشی ایرانیان به هویت فرنگی و آشنایی‌شان با مدرنیته بود. تا پیش از برخورد با مدرنیته، به نظر می‌آمد که دو سازه‌ی دین و فرهنگ باستانی در آمیزش هویت ایرانی در سازش هستند. این سازش غلط‌انداز تنها زیر بستر غفلت و نادانی‌ای که سنت دینی بر روان پوشانده بود حفظ می‌شد و روشنگرِ ناآ گاهی جامعه از معنی هویت بود. ولی آشنایی با هویت غرب آنان را از توهم این سازش رویایی رها داد و آشکارا اختلاف میان این دو سازه

و ناکارآمدی آن را افشا کرد، اینک ایرانیان پی بردند که نیازی الزامی به دین برای تعریف هویت نیست و در هویت غربی سازه‌هایی بیرون از مقوله‌ی دین یافتند که بسیار کاراتر و مطلوب‌تر از دین بودند. با وجود آنکه ایرانیان به درستی به این واقعیت پی برده بودند که سنت دینی عامل اصلی پسماندگی و مانع ترقی و پیشرفت جامعه است، ولی علت بنیادی هویت‌افکنی دین بر آنان پنهان ماند و نتوانستند به موقع متوجه کارآمد سنت در جامعه بشوند. رخشان است، جامعه‌ای که از قطار مدرنیته جا مانده است و سیر تاریخی غرب را تا دسترسی به این آگاهی و رهایی از هویت دینی نگذرانده است، از فهم ریشه‌ی هویت‌پردازی بی‌اطلاع است. و این شد بلای نخبگان و سرآغاز تمامی گمراهی‌ها در دریافت هویتی نو.

ایرانیان به دنبال جبران ابزاری این واپسماندگی روی به باستانگرایی و پذیرش و گزینش هویتی نو به جای پردازش به هویتی نوآیین آوردند. رویکردی که با آن مقدمه‌ی بحران هویتی فراهم شد. چنانچه ایرانیان با هویت هویدای خود قانع نبودند، دامن به هویتی نمادین و تخیلی زدند. دورخیزی به واقعیت فعلیِ آن زمان ما را قانع می‌کند که گرفتاری و بدبختی‌های توده‌ی مردم، عقب‌ماندگی‌های بارز و کمبودی‌های همه‌گیر در پهنای جامعه، ایرانیان را وادار به سرباز زدن از سنت و فرهنگ خود و گریز به هویت دیگری کرد. از سوی دیگر حاکمیت جزم‌پرورِ سلطنتی با منع هر گونه نواندیشی و آزادمنشیِ خطرناک یارایی هویت‌پردازی را از جامعه سلب کرده بود. بنابراین جامعه‌ی سنت‌زده به جای هویت‌پردازیِ نوآیین روی به خیال‌پردازی آورد و دست به دامن هر گریزی شد. در این میان فرقی نمی‌کرد که

چه هویت جعلی گزیده می‌شد، چه هویت غربی یا هویتی بر پایه میراث ایرانشهر باستانی پیش از اسلام در شکوه افسانه ایش و چه هویتی بر شالوده‌ی سنت دینی، همه‌ی آنها در زیرمجموعه‌ی همان خیال‌پردازی گرد می‌آیند. هیچ کسی در صدد هویت‌پردازی نوآیین نبود، بلکه همه جویای هویتی مناسب در برهه‌ای از گذشته‌ی خود بودند، در این میان بازگشت به کدام گذشته، گذشتهِ باستانی به نام ملی و یا گذشته‌ای در سنت دینی اهمیتی نداشت، بلکه جویای سرگذشتی در پیشینه تاریخ خود در پیش و پس ورود اسلام بودند که از هر لحاظ به شیوه‌ی خود پسگرایی به گذشته بشمار می‌آید و گزینشی برای هویتی واقعی ارایه نمی‌کند. گذشته را نمی‌توان باز زنده کرد و برگشت به گذشته چیزی جز پسروی نیست.

افزون بر آن، در ایران پس از آن دورانِ اول و پذیرش برتری تکنولوژی و لزوم آن برای کشور، واژه‌ی جامعه مصرفی نیز به بحران هویتی افزوده شد و ایرانیان راهیاب خود را در صنعتی کردن جامعه و واردات علم و صنعت و ماشین آلات غربی بدون نفوذ هویت و جایگزینی هویت خود با سنت و فرهنگ بومی دیدند. غافل از آنکه هویتِ غرب، نماد پیشرفت صنعت در مغرب‌زمین است و این دو دستیافت را نمی‌توان جدا از هم پذیرفت. در نهایتِ این برهمی، زمانی که صنعت غرب راه خود را به کشور گشود و هویت نمادین را به لرزه انداخت، برای قوام دادن به سنت و استحکام آن دست به سوی وخیم‌ترین نوع سنت، سنت مذهبی دراز کردند که به انقلابی پشتیبانِ دین و انحلال تامِ نظم برقرار در جامعه و توقف کاملِ فرایندِ هویت‌پردازی پویا انجامید.

اشتباه نشود، بی‌تردید اغراق کرده‌ایم، اگر بحران هویتی را به تنهایی دلیل رخداد انقلاب بنامیم. درست است که عامل‌های مهم‌تری چون بی‌عدالتی اجتماعی و زورگویی، شکاف قشری، سلب آزادی و خفقان سیاسی، فشار طبقات اقتصادی و فقر[۱۶۱] می‌توان یافت که در تحقق یک انقلاب نقش مهستی دارند. ولی بحران هویتیِ گروهی نیز می‌تواند نقش بسزایی در برانگیزی مردم ایفا بکند. آشکار است که وضعیت آشفته در گروهی درمانده به بحران هویتی زمینه لازم برای چنین رخدادی را فراهم می‌کند. بحران هویتی، گروه را به اضطرابی درونی وامی‌دارد که در آن حالت رفتاری بسیار احساساتی پیشه می‌کند و تصمیمات خردمندانه دشوار می‌شوند و بدینگونه جامعه بسیار آسیب‌پذیر برای ایده‌های رادیکال می‌شود. انقلاب ایران در چنین جامعه‌ای آشفته و آسیب‌پذیر در بحران هویتی رخ داد.

هویت جعلی‌ای که این بار حاکمیت پس از انقلاب به جبر برای جامعه برگزید سنت دینی بود. روان اندیشه‌گر ایرانیانِ درگیر سنت دینی که دنیا را دیگر یگانه از پشت عینک دینی دریافت می‌توانست

[۱۶۱] باید پذیرفت که فقر و گشنگی یکی از عامل‌های بنیادینی بود که انقلاب فرانسه را به بار آورد. کشاورزان فرانسوی از گشنگی و برای دسترسی به آذوقه‌های خوراک به خیابان ریختند، آنان مشکلی با هویت‌شان نداشتند بلکه پادشاه خودکامه فرانسه را مقصر وضعیت خود می‌دانستند که بی‌قید از کلیسا حمایت میشد. بنابراین در ابتدا قیامی بر کلیسا نبود. مردم بر نظام ناعادلانه‌ی پادشاهی سرزمین‌شان شوریدند و پس از انقراض آن برای برقراری همبستگی ملی در مرز بومی سلطنت پیشین شروع به هویت‌سازی نو کردند و بی‌واسطه نفوذ سیاسی و اجتماعی دین را که پیرو و حامی نظام پیشین بود، برچیدند.

بکند، دربند تصورات دینی شد و برداشتش از همه چی ناخودآ گاه به دو تصویر، خلاف و یا سازگار با دین تنزل یافت. آسیب‌های این توقف در هویتی‌پردازی هم‌اکنون در پسروی نسبیِ هویت گروهی ایرانیان مشهود است، چنانچه نه تنها اختلاف هویت نمادین و هویدا بیدادگر است بلکه بسیاری از سازه‌های هویت پیشین نیز از دست رفته‌اند و آنان در بحران هویتی به مراتب سخت‌تری تا پیشتر به سر می‌برند و آشکارا با خود و دنیای امروز خود بیگانه شده‌اند. دلیل تمامی این آسیب‌های هویتی اقناع به گذشته‌ای رویایی و پذیرش سنتی دینی با دیدی جزمی به عنوان سازه هویت است که با سلب نواندیشی خودکام، از هویت‌پردازی سالم در جامعه پیشگیری می‌کند.

جامعه‌ی ایران امروزی، جامعه‌ای است که با هویت نمادین برساخته‌ی خود قانع نیست ولی گزینه‌ی بروز دیگری در دست ندارد، آنانی که از سنت دینی بیزار هستند خودباخته و گمشده در هویتی بیگانه خود را می‌جویند که هیچ پیوندی به زندگی روزمره و شرایط اجتماعی در مکان سکونت‌شان ندارد و آنانی که پیرو سنت دینیِ تحمیلی هستند از جهان امروزی جا مانده‌اند و اغلب در تناقض میان جهان امروزی و دیروزی دچار عقده حقارت شده‌اند. تا زمانی که تمامی مانع‌های جلوی آزادی در نواندیشی و هویت‌پردازی نوآیین با اختیار بر سرنوشت برچیده نشوند، این بحران هویتی در رفتار و کردار ایرانیان غلبه‌گر خواهد بود و ما شاهد رفتارهای مبهم ناعاقلانه از روی این بحران هویتیِ روان خواهیم بود.

به هر لحاظ، نمونه‌ی بالا از تاریخ معاصر ایران به خوبی نشان می‌دهد که چگونه ناآ گاهی از مفهوم هویت به هویت‌سازی جعلی و

بی‌پایه می‌انجامد که در پایان به چنان بحرانی خانمان‌سوز دامن می‌زند که سرنوشت یک جامعه را سراسر در پرتو انحرافات خود قرار می‌دهد و تاریخ را اسیر هویت‌گریزی خود می‌کند.

هم اکنون که تعریفی معنیدار از گزاره هویت کسب کردیم و به چگونگی و چیستی آن آگاهی یافتیم، می‌توان در گام پایانبخش به ارزشگذاری هویت پرداخت و جویا شد که چه فهرستی برای هویت‌پردازی می‌توان در نظر گرفت.
آماج بررسیِ در پیش پردازش به دستگاه ارزشگذاری بسزایی برای هویت است که از یک سوی منجر به تعادل هویتی بشود و بحران هویتی و بیمداد آسیب‌های آن را از سر جامعه بپراکند و از سوی دیگر بتواند ما را به زیبنده بودن هویت‌مان از روی ارزش‌های جاری قانع بکند، تا دوباره دست به دامن هویت‌سازی‌های جعلی زده نشود.

از دید من چنین هویت پردازی نوآیین درمی‌باید که بر مبنای ارزشگذاری امروزی با ارزش‌های پذیرفته شده انجام بگیرد. در این میان ارزش‌های انسانی فراگیرترین ارزش‌های بنیادی درخور هویت‌پردازی هستند که از روی شناخت امروزی ما از انسان واقعی به عنوان هستنده‌ای خودبهوش برداشته شده‌اند و نه از روی تصوراتی خشک از انسانی ایده آل و آسمانی. ضمن اینکه این ارزش‌های انسانی در گذر زمان دگرش‌پذیر هستند و رها از هر جزم‌نگری به قدمت دانش ما همواره رو به بهبود هستند. بنابراین مانعی برای آزاداندیشی نخواهند بود و نواندیشی لازم برای هویت‌پردازی می‌تواند در بستر این ارزش‌های پذیرفته شده‌ی انسانی به صورت

طبیعی شکل بگیرد.
در اینجا بجا است و باید باری دیگر تاکید کرد، هر چند به تکرار ولی از تکرار این تاکید هراسی ندارم، که سنت ابدا گزینه‌ای در برابر انسانیت برای هویت‌پردازی نیست. سنت هویت را منجمد به رای‌های جزمی خود می‌کند و گذر زمان را در دوره زمانی که جهان شتابزده در حال رشد است به گذشته‌ای خفت بند می‌آورد. دین‌ها نیز، دستکم همه دین‌های جهانگیری که بر من آشنا هستند، از روی کمبودهای لوژیکی در بنیاد جهانبینی‌شان زنهارخواه سنت از چالش‌های خردی می‌پرهیزند و با هرگونه نقد خصومت دارند. به این ترتیب ارزش‌های دینی نیز با دیدی جزمی و نقدگریز بدرستی برای هویت‌پروری نامناسب هستند.

پس با نظر بر اینکه دین سازه‌ای نامناسب برای گزینش هویتی پویا، هویتی که اختیار سرنوشت آن را نشان می‌گذارد، است، انسانیت تنها دستگاه به کارآمدی در این امر باقی می‌ماند که بر نواندیشه‌های هویت‌پرداز به عمل باید آورد. با انتخاب ارزش‌های انسانی که از بیشترین همگرایی با فرهنگ آن گروه برخوردار هستند، می‌توان راه را برای پرورش اندیشه‌ای خودی و ردرایی از هویت خویش گشود.
در این میان می‌توان برای نگهداری کارآمد آزادی در هویت‌پردازی به تاریخ خود روی آورد، البته نه به محتوای گذشته‌ی خود بلکه به آموزه‌های انسانی از تاریخ خود، و این آموزه‌ها را پایه هویت‌پردازی خود قرار داد. بازتاب این ارزش‌های انسانی از گذشته سرمشقی برای رهیافت هویتی در پیوند با تاریخ خود خواهد بود.
با این رویکرد، هویت‌پردازی امری پویا می‌ماند، چرا که اندیشه مقید

به یک گذشته‌ی خاصی و محتوای رویدادی تاریخی نیست و در عوض آن می‌تواند از آموزه‌های انسانی در گذشته خود بیکران رای و اندیشه‌ی نوآیین در تعیین سرنوشت استخراج بکند.
جامعه با اختیار سرنوشت گروهی خود با هر نواندیشه ای، هر تصمیم سرنوشت‌سازی، بی‌واسطه سرنوشتی هویت‌نشان برای خود در گذر زمان برمی‌گزیند که ارزش‌هایی خودمانی و از این روی قانع‌کننده و سازگار با تاریخ و سرگذشتی پیرو خواسته خود بر می‌سازد که هر نمای نمادین آن بر همه کس هویدا هست.
به هر صورت، هر جامعه‌ی با فرهنگی می‌تواند ارزش‌های انسانی بارزی از پیشینه خود برای هویت‌پردازی انتخاب کند و با اندیشیدن در بستر آن به هویتی هویدا برای خود بپردازد.

برای نمونه می‌توان برای ایرانیان با نگاهی و درآمدی بر تاریخ و فرهنگ غنی‌شان که از پیشینه‌ی بلند مدت‌شان بجا مانده و امروزه در بخش بزرگی از جامعه‌ی ایرانی اشاعه دارد، ارزش‌های بسیاری برگرفت. سه ارزش انسانی که به ترکیب ایرانی بیشتر از همه برجسته می‌آیند را من در اینجا درخور نام بردن می‌بینم، نخست جوانمردی و دلاوری، سپس شادمانی و خوشنگری به زندگی و سوم هنرورزی. بیشترین ایرانیان می‌توانند خودشان را با این سه سازه انسانی انس بدهند و نه تنها زاویه‌ای از آن را در خود دریابند و بلکه همچنین با آن پیوندی با سرگذشت نیاکان و پیشینه خود بر قرار بکنند. جوانمردی و رادمنی از دیرباز یکی از خصلت‌های مهم و برجسته ایرانیان محسوب می‌شده است که نشانه‌های آنرا می‌توان در تاریخ اسطوره‌ای ایرانیان یافت. شادمانی درونی و مثبت نگری به دنیا و

آینده و نگاهی عاشقانه به هستی نیز از ویژگی‌های ایرانیان است که در تصوف و عرفان بازتاب پیدا کرده است. هنر ورزی و علاقه ایرانیان به هنر و زیبایی گرایی[۱۶۲] را نیز در تزیینات رنگارنگ بناها و معماری‌های کهن برجامانده و همچنین در آهنگ زبان، لابلای اشعار فارسی و رنگ‌پردازی نقاشی‌های مینیاتوری ایرانی خودنمایی می‌کند.
ردپای این ارزش‌های انسانی را می‌توان به فراوان در تفکر ایرانیان یافت که باری نشان می‌دهد دستاویز شدن به نمادهای منجمد دینی و تظاهرات بیگانه سنتی در هویت‌پردازی، سراسر بیهوده است.

باید دانست که کارآیی این ارزش‌های انسانی در بی‌زمان بودن و ناگذرایی[۱۶۳] آنها گنجیده است که بدون بازگردی به رخدادِ تاریخیِ مشخصی و رها از گفتار و کردار پیشینیان ردپای خود را در دیرش تاریخ همواره می‌پویند و هر نسلی آنها را با برداشت و رای خود آزادانه و بدون التزام زمانی متعادل با اندیشه‌ی زمانه خود می‌تواند هر باره نو معنی بکند. این رویکرد بر خلاف رویکرد سنتی دینی است که پیشزمینه ارزش‌هایش را بر پیشامدهایی در برهه از زمانی نهادینه می‌کند. پیشامد، یک واقعیتِ تاریخی تحول‌ناپذیر است و از این حیث تمامی آزادی تفکر را از روان سلب می‌کند و نواندیشی را به تفسیر فرو می‌کشد. ولی هر گونه تفسیری از پیشامدی به اندکی جعل واقعیت منتج می‌شود که به رویه‌ای از واقعیت اغراق می‌کند و آنرا درشت‌تر جلوه می‌دهد و از باقی چشمپوشی می‌کند که در تداول

---

۱۶۲ aesthetics

۱۶۳ timelessness

زمان به گزافه‌گویی ختم می‌شود. بدیهی است که از ژاژ و یاوه هیچگونه ارزش‌های درخور آدمیزاد نمی‌توان کسب کرد.

در پایانِ سخن سهی می‌آییم که هر جامعه‌ای می‌تواند با پردازش هویت نمادینِ قانع‌کننده و همگون با هویت هویدا فرایند تعیین سرنوشت خود را آراسته بکند و بر سرنوشتش دیرپا مختار بشود. البته همانطور که بازنمود شد پیش‌زمینه آن با دلاوری به اختیار سرنوشت خود در فرونشانیِ جزم‌نگری و رواج نواندیشی در پردازش هویتی نوآیین که کارساز در تعیین سرنوشت آدمی است، فراهم می‌شود.

پایان

9 783000 656576